LEONARD NELSON

DIE NEUE REFORMATION

ERSTER BAND

LEIPZIG

VERLAG DER NEUE GEIST · DR. PETER REINHOLD

LEONARD NELSON

DIE REFORMATION DER GESINNUNG DURCH ERZIEHUNG ZUM SELBSTVERTRAUEN

ZWEITE, VERMEHRTE AUFLAGE

LEIPZIG 1922

VERLAG DER NEUE GEIST · DR. PETER REINHOLD

„Der einzig mögliche Weg für die Völker Europas, um dem Ruin zu entgehen, ist der Kampf um die neue moralische Kultur. Innerhalb dieser neuen Kultur wird Freiheit für den Gebildeten nicht bedeuten, daß er tun kann, was er mag, sondern daß er tun kann, was recht ist. Der Sklave oder der noch nicht kultivierte Mensch tut nichts Böses, weil er in dieser Welt die Knute oder die Polizei fürchtet und das höllische Feuer in der nächsten. Aber der freie Mann der neuen Kultur ist der, für den weder Knute noch Polizei noch höllisches Feuer mehr nötig ist. Er tut recht, weil er das Rechttun liebt; er tut nichts Böses, nicht aus der Triebfeder einer knechtisch gemeinen Furcht, sondern weil er es haßt, Böses zu tun. In allen Dingen der Lebensführung macht er nicht das Gesetz einer äußeren Autorität, sondern das der inneren Vernunft und des Gewissens zu seinem Gesetz. Er kann leben ohne Herrscher, aber er lebt nicht ohne Gesetze. Daher nennen die Chinesen einen Gebildeten einen königlichen Mann."

Ku Hung-Ming (Chinas Verteidigung gegen europäische Ideen).

Vorwort zur ersten Auflage.

Das Buch, dessen ersten Band ich hiermit der Öffentlichkeit übergebe, rechtfertigt seine Form durch die Anforderungen der Zeit, die keine Muße läßt, um der bloßen Geschlossenheit der Form willen das zurückzuhalten, dessen öffentlicher Ausspruch keinen Aufschub verträgt.

Die hier vereinigten, zumeist schon früher entstandenen Arbeiten, die ich denn auch — mit Ausnahme geringfügiger, durch den jetzigen Zweck bedingter Änderungen in den Briefen — unüberarbeitet gelassen habe, sind zum größten Teil Gelegenheitserzeugnisse, deren Zusammenfassung aber den grundsätzlichen Charakter der einzelnen Stücke um so klarer hervortreten lassen wird.

Ich habe keine Bedenken getragen, Seminarvorträge meiner Schüler in diese Sammlung aufzunehmen. Mögen diese, auf gemeinschaftlicher Vorarbeit fußenden, im übrigen aber durchaus eigenen Arbeiten hier stehen als ein Zeugnis für die Möglichkeit und den Wert solcher Arbeitsgemeinschaft.

Göttingen, den 22. Juli 1917.

Leonard Nelson.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Dem vielfach geäußerten Wunsch nach einer neuen Auflage des seit längerer Zeit vergriffenen Buches kann ich dank dem freundlichen Entgegenkommen des Verlegers hiermit entsprechen.

Ich stelle das Bedenken zurück, daß manche Stücke des Buches an aktueller Bedeutung eingebüßt haben. Die in ihnen

berührten Zeitereignisse gehören einem in seinen Folgen so weitreichenden Geschehen an, daß sie für niemanden als abgetan gelten können, der an der lebendigen Entwicklung Anteil nimmt, und der die grundsätzliche Bedeutung, die ihnen bleibt, aufzufassen vermag.

So habe ich denn alles nach Inhalt und Form unverändert stehen lassen, auch das unter dem Druck der damaligen Zensur seltsam Verstellte. Mögen die einzelnen Stücke den Stempel ihrer Entstehungszeit auch fernerhin tragen, wie dies ihrer historischen Bedingtheit entspricht.

Ich habe indessen als ein neues Stück den Vortrag hinzugefügt, den ich im März dieses Jahres auf Einladung der Basler Studentenschaft gehalten habe und der, wie ich glaube, klarer als die anderen Teile des Buches zum Ausdruck bringt, worauf der Titel des Ganzen abzielt. Ich teile nicht die Hoffnung der vielen Gutgläubigen unter unseren Zeitgenossen auf die Wiederbelebung des Glaubens an die idealen Güter der Menschheit, sondern ich erwarte die uns nottuende Reformation der Gesinnung nur von der Durchdringung dieses Glaubens mit einem nüchternen Wirklichkeitssinn, ohne den jene idealen Güter niemals festen und dauernden Halt im Leben gewinnen können. Um so mehr freue ich mich, daß diese neue Auflage nicht mehr nur wie die erste in einen unbestimmten Leserkreis hinausgeht, sondern daß ich sie einem Kreis in die Hände legen kann, der sich, gerade unter der Einwirkung dieses Buches, gebildet und den hier vorgezeichneten Reformationsweg in ernster Arbeit beschritten hat.

Göttingen, den 16. September 1921.

Leonard Nelson.

Zur Einführung.

Was ist uns das Reformationsjubiläum? Bedeutet es für uns nur ein Rückwärtslenken des Blicks auf die vor vierhundert Jahren geschehene Befreiungstat? Ist es nur eine historische Feier, bei der die Verdienste der Männer jener Zeit wieder in ein helleres Licht gerückt und dem Bewußtsein der Gegenwart lebendiger gemacht werden?

Wäre das Reformationsjubiläum nichts anderes als eine wenn auch von der tiefsten Ehrfurcht getragene Erinnerung an die Taten anderer, so wäre es ein Hohn auf den wahren Reformationsgeist, zumal in unserer Zeit, die in ihrer Not alles unfruchtbare Schwelgen in der Größe der Vergangenheit, ja selbst alles kritische Erwägen der unerfüllt gebliebenen Erwartungen, zu denen das Luthersche Werk in seinen Anfängen berechtigte, als verantwortungslose Vergeudung der Geisteskräfte verachten muß.

Der allein feiert das Reformationsfest würdig, der, von dem Lutherschen Geist ergriffen, um die Beantwortung der Frage ringt: Mit welchen 95 Thesen sage ich heute dem Unrecht, der Unfreiheit, der Stumpfheit und der Trägheit den Kampf an? Und wo ist heute der Geistesadel, der auf den Sendbrief herbeieilen und seine Waffen dem neuen Kampf gegen die Mächte der Finsternis leihen wird?

Diesen Geist, dem aus der Erinnerung an die herrliche Kraft und Kühnheit jener Tage der Mut zu dem Werk der Erneuerung des Lebens der Völker zuströmt, diesen Geist beschwöre ich, indem ich denen, die jungen Herzens sind, diese Reden, Briefe und Aufsätze widme. Mögen sie den Weg finden, auf dem aus der Stärke des Wollens und der Klarheit des Denkens die dem Leben geschuldete Tat erwächst.

In ernster Arbeit glaube ich den Weg zur neuen Reformation erkannt zu haben. Wo werden sich die finden, die ihn mit mir gehen? Wird der Kampf draußen für dieses Werk Männer geschult haben? Oder werden dem Würgengel dieser Zeit alle zum Opfer fallen, die mir hätten Gefährten sein können? Dann mag dieses Buch für diejenigen geschrieben sein, die in glücklicheren Zeiten oder aber aus noch tieferer Not heraus den Weg der Befreiung beschreiten werden.

An die freie deutsche Jugend und ihre Freunde.

⟨Aufruf zum Fest auf dem Hohen Meißner⟩ Oktober 1913.

Mit Freude begrüße ich den Zusammenschluß des freideutschen Jugendbundes. Ich begrüße ihn nicht nur, weil ich in ihm die Regung der Kraft und Selbständigkeit, der Gesundheit und des guten Muts des besseren Teils der deutschen Jugend sehe, sondern auch und weit mehr, weil ich ihn für eine moralische Notwendigkeit halte. Leicht wird mich verstehen, wer mich verstehen will.

Die deutsche Jugend befindet sich in keiner beneidenswerten Lage. Zwar der Jugenderziehung und Jugendpflege widmen sich heut mehr Kräfte als je in einer vergangenen Zeit. Aber das tiefere Bedürfnis und das edlere Streben der Jugend blieb niemals weniger befriedigt. Niemals war die Jugend in dem, was ihr am meisten not tut, mehr sich selbst in Hilflosigkeit überlassen als heute. Niemals mußte sie mehr gerade da der festen und sicheren Führung entbehren, wo sie selbst am sehnlichsten nach solcher verlangt.

Die Empfindung dafür wäre weniger stark und weniger bitter, wenn nicht das, was vielleicht vergangenen Jahrhunderten seelische Nahrung zu bieten vermochte, der heutigen Jugend als auch ihr heilsam, ja unentbehrlich aufgedrungen würde. Weil man der eigenen Vernunft der Menschen nicht zutraut, daß sie zur Gewinnung einer festen Welt- und Lebensansicht führen

könne, meint man der Beugung des freien Gedankens und Wollens unter das fremde Joch überlieferter Autoritäten nicht entraten zu können. Der Glaube, daß ein unabhängiger Charakter mehr tauge als ein gelehriger Knecht, jener Glaube, dessen siegende Kraft die Männer, deren hundertjähriges Befreiungswerk wir heut feiern, für die Erneuerung unseres Volkstums so Unglaubliches schaffen ließ, dieser Glaube ist längst aus unserer öffentlichen Erziehung gewichen. Gedankenlose Gläubigkeit und willenlose Untertänigkeit gilt ihr mehr als Kühnheit der Tat und des Gedankens. Nur soweit wir schon glauben, bekennen und gehorchen gelernt haben, dürfen wir in den dadurch abgesteckten Grenzen eigene Gedanken wagen und betätigen.

Wo aber in der Erziehung die Charakterbildung aus der ersten Stelle gedrängt ist, da hat sie überhaupt ihre Ansprüche verloren. Der Charakter ist kein Mosaik, aus dem man nach Belieben ein Stück herausnehmen könnte, ohne das Ganze zu zerstören. Bedingungslosigkeit ist sein eigentümliches Wesen, und wer ihm daher an *einer* Stelle ein Opfer zumutet, hat ihn schon gänzlich preisgegeben. Wer sein Gewissen in dem Ernstesten und Heiligsten, was es für den Menschen gibt, verkauft, wird nicht, wo weniger für ihn auf dem Spiele steht, größere Stärke zeigen. Ein solcher Verkauf aber ist es, Lehren, deren Inhalt man nicht verstehen und deren Wahrheit man noch viel weniger einsehen kann, zu bekennen; denn wer vermöchte dies, ohne an anderen und sich selbst zum Lügner zu werden? Ein solcher Verkauf ist es, einem Menschen, wer es auch sei, blinden Gehorsam zu leisten; denn wer vermöchte dies, ohne fürchten zu müssen, dadurch dem eigenen Gewissen untreu zu werden?

Andere Völker haben längst mit Erfolg begonnen, diese Schmach von sich zu werfen. Auch bei uns fehlt es nicht an tapfe-

ren Kämpfern, aber sie stehen zur Seite gedrängt, an dem Widerstande der herrschenden Gewalt vergeblich ihre Kräfte aufreibend. Möge die deutsche Jugend den Weg zu ihnen finden; möge sie in ihnen ihre treuesten Freunde und Helfer erkennen und durch den Zustrom ihrer ungebrochenen Kraft jenen zum Siege und sich selbst zur Befreiung verhelfen!

Mögen alle Freunde deutscher Jugend, deutscher Freiheit und deutscher Zukunft sich als Mitarbeiter und Helfer an diesem Befreiungswerke die Hände reichen! Mögen sie den inneren Feind erkennen und seine durch den Heiligenschein des Alters und der Ehrwürdigkeit befestigte Macht wohl würdigen, aber nicht fürchten! Mögen nur jene Hochvornehmen, Hochgelehrten, Allesverstehenden, Allesverzeihenden, hoch über allen Parteien Stehenden, die durch ihren lähmenden Einfluß alle Tatkraft ersticken, fern bleiben! Wie kann der für Wahrheit und Recht wirken, der nicht Mut und Kraft hat, gegen Irrtum und Unrecht Partei zu ergreifen?

Vor hundert Jahren galt es den Kampf für die *äußere* Freiheit. Kampf und Opfer gilt es auch heute! Aber der Feind im Innern, den es heute niederzuringen gilt, wirkt stiller und heimlicher; seine Macht und seine Gefahr fallen weniger leicht in die Augen. Möge die Würde unserer Erinnerungsfeier, möge die Bedeutung des Augenblicks die Aufmerksamkeit von allem Äußerlichen und Kleinlichen hinweg auf das Eine richten, was not tut!

„Und fürchtet euch nicht vor denen,
die den Leib töten, und die Seele nicht mögen töten.
Fürchtet euch aber vielmehr vor dem,
der Leib und Seele verderben mag in die Hölle.“

Eigene Verantwortung und innere Wahrhaftigkeit.

⟨Vier Briefe an die freideutsche Jugend⟩

Zwei Briefe an den Herausgeber einer Jugendzeitschrift.

Göttingen, im März 1916.

Sehr geehrter Herr!

Ich bin gern bereit, Ihnen meinen Aufsatz für den von Ihnen gewünschten Zweck zum Abdruck zur Verfügung zu stellen.

Daß Sie so rührig an der Arbeit sind, ist mir eine große Freude. Ein Prospekt Ihres Unternehmens war schon vor einigen Tagen in meine Hände gelangt. Mir erscheint dabei nur das eine bedenklich, daß in einer Zeit, wo die heiligsten Güter einer freien und vorwärtsstrebenden Jugend von den verschiedensten Seiten her aufs allerernsteste bedroht sind, und wo zudem die Kräfte dieser Jugend zum größten Teil durch den Krieg gebunden, wenn nicht schon vernichtet sind, die geringen noch übrig bleibenden Kräfte, statt sich auf das Eine was not tut zu konzentrieren, sich sowohl in organisatorischer Hinsicht zersplittern als auch für Arbeiten festlegen lassen, die, so schön und nützlich sie sonst gewiß sind, doch im Augenblick nur dazu führen können, die Kampffront an der entscheidenden Stelle zu schwächen. Ich habe schon an der Zeitschrift „Freideutsche Jugend“ den Mangel an Zielbewußtsein und Verantwortungsgefühl in dieser Hinsicht stark empfunden. Ob es nun besser wird, wenn neue Zeitschriften hin-

zukommen, von denen ich wenigstens noch nicht sehen kann, wo die Bürgschaft dafür liegt, daß sie die Sache einer wahrhaft freien deutschen Jugend energischer führen werden? Vielleicht haben Sie im Stillen schon die dafür erforderlichen Vorbereitungen getroffen. Sonst aber zweifle ich doch, ob es gut ist, bereits wieder mit einem neuen Unternehmen an die Öffentlichkeit zu treten.

Die Jugend sollte sich freilich nicht für ihr fremde Parteizwecke zum Werkzeug machen lassen. Unparteilich aber sollte sie darum doch nicht sein, sondern sie sollte die Organisation, die auch Sie fordern, zu einer Organisation des Kampfes für die Sache einer ihrer Rechte und ihrer Pflichten bewußten Jugend machen und also den Kampf gegen die nationalistische Vergiftung der Jugend und gegen alle Bestrebungen ihrer konfessionellen Knechtung mit Bestimmtheit aufnehmen, und zwar beides nicht nur für die gebildete Jugend, sondern auch für die Jugend des Proletariats und ferner sowohl auf dem Gebiete der Schule als auch der Hochschule.

Dies sind so ungeheure Aufgaben, und die Kräfte, die sich dafür einsetzen lassen, sind so verzweifelt gering, daß ich nicht verstehe, wie man da fürs erste überhaupt noch an andere Dinge denken kann. Ich habe meine Ansicht in dieser Angelegenheit schon in der Festschrift zum Hohen Meißner ausgesprochen. Aber meine Worte sind damals und seither verhallt. Die organisatorischen und literarischen Unternehmungen überstürzen sich. Aber eine mißverstandene Furcht, über bloß formale Ideale wie Idealismus, Kampfbereitschaft und Verantwortungsgefühl hinaus mit Entschlossenheit den Kampf für das Ideal selbst und die Verantwortung für die bestimmten, handgreiflich zu Tage liegenden Pflichten aufzunehmen, vereitelt einen wahren Erfolg aller schönen Vorsätze.

Wann wird die Jugend wirklich einmal wieder jung sein, d. h. entschlossen zugreifen und das bloße Registrieren, Orientieren, Informieren, Katalogisieren dem zu eigenem Leben zu müde gewordenen Alter überlassen?

Mit bestem Gruß

Ihr ergebenster

L. N.

Göttingen, im Juni 1916.

Lieber Herr H.!

Ihr Aufsatz über die Freideutsche Jugend trifft so sehr das Richtige, daß ich gern den Anlaß benutze, um mich Ihnen gegenüber genauer auszusprechen. Man gerät zwar in eine fatale Lage, wenn man als Älterer immer gegen den Mangel an Jugendlichkeit ankämpfen muß; denn, so paradox es erscheinen mag, Jugendlichkeit ist es im Grunde, woran es dieser Jugend fehlt. Aber das Gefühl der Teilnahme an der Not der deutschen Jugend und der Wille zu helfen treibt mich, nicht stumm zuzusehen, wie eine Bewegung, die frisches Blut in die verkalkten Adern unseres krankhaften bürgerlichen Lebens zu bringen berufen war, im Sande verläuft und, statt zu jugendlicher, mutiger Aktion auszuholen, sich ängstlich hinter der vermeintlichen Aufgabe der Erhaltung ihrer Jugendlichkeit verbirgt. Dieses ängstliche Sichselbstbetasten und die unentwegte Beschäftigung mit der Frage, was eigentlich jugendlich sei, ist von Grund aus unjugendlich. Die Scheu, die Probleme des Lebens selber anzugreifen, aus Angst, die Vorbereitung auf das Leben dadurch zu überstürzen, führt zu einer seelischen Hypochondrie, die alles andere ist als wirkliche Vorbereitung zum Lebenskampf. So entsteht eine

Geistesverfassung, die gerade im Widerspruch steht mit dem Ziel, zu dem man sich ursprünglich bekannt hatte. Denn was soll es heißen, daß eine Bewegung, die geschaffen wurde, um die Jugend zu innerer Wahrhaftigkeit und eigener Verantwortung zu führen, wie sie es sich in ihrem Programm zur Aufgabe macht, in demselben Programm hinterher die Bereitschaft zu jeglicher Stellungnahme in politischer und religiöser Hinsicht ablehnt? Wo bleibt die innere Wahrhaftigkeit und die eigene Verantwortung, wenn man Scheuklappen anlegt, um die Probleme des Lebens nicht zu sehen, die, solange zu ihrer Lösung nichts getan ist, alle anderen Bemühungen um eine schöne Gestaltung des eigenen Lebens als ein eitles Spiel erscheinen lassen?

Es scheinen mir besonders zwei Fehler zu sein, die diese Entwicklung veranlaßt haben und die eine weit ernstere Gefahr mit sich bringen als alles, was man als äußere Bedrohung der jugendlichen Freiheit fürchtet.

Das eine ist der Hang zu einer mißverstandenen, sich den Problemen des äußeren Lebens mehr und mehr verschließenden Innerlichkeit, ein Hang, der sich durch eine gewisse, an und für sich wohl berechtigte Sorge um die ungestörte innere Entwicklung erklärt, der aber nicht entschuldbar ist, wenn er dazu führt, alle anderen Aufgaben zurückzudrängen.

Sie haben recht, wenn sie sagen, es sei das Steckenbleiben im Wandervogel, was die Entwicklung der Freideutschen Jugend hemmt. Der Wandervogel hat sein Gutes für die Schuljugend, aber es gilt, darüber hinauszuwachsen, wenn man nicht in Romantik befangen bleiben will. Denn diese selbstgefälligen Bemühungen um die sogenannte innere Entwicklung sind ein Stück Romantik, und sie nehmen den Geist der heutigen Jugend so gefangen, daß sie taub wird für den Schrei der Not ihres Volkes und

unempfindlich für das Bedürfnis, das nicht durch Spiel, sondern allein durch den bitteren Ernst des Kampfes befriedigt werden kann. Beim Wandervogel ist diese Romantik verständlich und entschuldbar als eine Flucht vor dem Druck der Schule. Das Bedürfnis, sich eine eigene Welt zu schaffen, um dort ohne Kompromisse mit den aufgezwungenen Anforderungen äußerer Mächte in Reinheit und Harmonie mit sich selbst zu leben, entspringt aus den besten Regungen. Aber, wer glaubt, sich damit auf die Dauer selbst zu genügen, verkennt den wahren Inhalt und die Schwere seiner sittlichen Aufgaben. Denn diese lassen sich nicht durch bloße innere Versenkung und Abschließung von der gemeinen Wirklichkeit erfüllen, sondern verlangen im Gegenteil, daß man in diese Wirklichkeit hinaustritt, um sie, im Kampf mit der dort herrschenden Gemeinheit, nach dem eigenen Ideal zu gestalten.

Alle Verantwortung ist Verantwortung für etwas Bestimmtes. Man kann darum nicht eigene Verantwortung fühlen, wenn man sich nicht der Verantwortung für die bestimmten Güter bewußt ist, die ihr erst den Inhalt geben, und die Pflicht anerkennt, für den Schutz dieser Güter auch in den Kampf gegen die ihnen feindlichen Mächte einzutreten.

Man wende nicht ein, daß es ja jedem Einzelnen freistehe, Partei zu ergreifen, und daß also die Wirksamkeit der Jugend gar nicht lahmgelegt sei. Darauf kommt es gerade an, geschlossen und organisiert als Gemeinschaft Partei zu nehmen. Denn der Einzelne richtet in den wichtigsten Fällen nichts aus und bringt nur vergebliche Opfer, wenn er keinen Rückhalt an einer Organisation hat. Auch genügt es ohnehin für eine Erziehungsgemeinschaft nicht, dem Einzelnen die Erfüllung seiner Pflichten nicht zu verbieten, sondern sie muß sie von ihm verlangen. Tut sie dies aber, so vergibt sie sich auch nichts, wenn sie sich als

Ganzes für die Ideale einsetzt, deren Vertretung ja doch die Pflicht aller ihrer Mitglieder ist.

Es versteht sich von selbst, daß niemand von ihr verlangen wird, sich in allen Fragen des politischen, wirtschaftlichen und religiösen Lebens auf ein bestimmtes Programm einzuschwören. Nur dies Eine verlange ich, daß sie für die Grundsätze, zu denen sie sich ohnehin bekennt, so viele oder wenige es sein mögen, auch nach außen hin eintritt.

Ich bin freilich auf die Antwort gefaßt, daß es mit der Freiheit, die das Wesen der *eigenen* Verantwortung ausmacht, unvereinbar sei, daß der Einzelne eine solche Bindung eingehe. Heißt es nicht gerade die Freiheit der individuellen Entschließung preisgeben, wenn man sich einer Zweck- und Tatgemeinschaft verpflichtet? Haben wohl die, welche so fragen, auch bedacht, welch trostloser Lebensauffassung sie damit das Wort reden? Denn was anderes wäre die Folge solcher Denkart, als daß freie Menschen in ihren Zielsetzungen auf ewig auseinanderstreben müßten, und daß nur im Frondienst des Dogmas die Kräfte der Einzelnen zu einheitlicher Aktion zusammengezwungen werden könnten? Daß also eine tätige Gemeinschaft freier Menschen zur Verwirklichung idealer Zwecke überhaupt unmöglich wäre? — Sollte aber die Möglichkeit tätiger Gemeinschaft wirklich nur einer Herde von Knechten vorbehalten bleiben und also nur im Dienst des Schlechten möglich sein? Nur ein krankhafter Pessimismus kann sich mit einer solchen Denkart zufrieden geben. Wer den Glauben an die Wahrheit noch nicht verloren hat, wird vielmehr darauf vertrauen, daß der Ernst der inneren Wahrhaftigkeit sich um so sicherer mit der schließlichen Vereinigung der Geister in der gleichen Zielbestimmung belohnt, je vorbehaltloser die Einzelnen der Wahrheit nachstreben.

Kein Verständiger wird zwar an eine Jugendgemeinschaft unmittelbar mit Anforderungen herantreten, deren Verwirklichung, wenn sie auch an sich nicht utopisch ist, sondern geradezu eine unabweisbare Aufgabe darstellt, doch nur von einer Gesellschaft an Einsicht und Bildung gereifter Menschen erwartet werden kann. Eine Jugendgemeinschaft aber, die mehr sein will als eine Veranstaltung zu geselligen Genüssen, ja die es auf ihre Fahne geschrieben hat, ihre Mitglieder in innnerer Wahrhaftigkeit zu eigener Verantwortung zu erziehen, die also gerade in der Gemeinsamkeit dieses Zieles ihre Einheit findet und im Dienst dieses Ideals den der Jugend angemessenen Lebensstil erkannt hat, kann ihr Bekenntnis nur dadurch wahrmachen, daß sie geschlossen dafür eintritt, daß solche innere Freiheit jedem Einzelnen im ganzen Volke in Tat und Wahrheit zuteil werde.

Was ist also die passive Haltung der Freideutschen Jugend anderes als ein schwächliches Zurückweichen vor der Anerkennung der Konsequenzen, die eine einmal übernommene Pflicht nach sich zieht? Man motiviert diese Zurückhaltung mit Klugheitsrücksichten. Ich bin weit davon entfernt, Klugheitsgründe nicht zu respektieren, aber die Klugheit muß ihrerseits durch einen Zweck geboten sein, der sich anderweit rechtfertigt. Und hier hat man den Zweck verfälscht. Man ergreift keine Klugheitsmaßregeln zur Förderung des Zieles einer wahrhaft freien deutschen Jugend, des Zieles, das kein anderes sein kann als der Kampf um die Freiheit, sondern hier sind es lediglich Klugheitsmaßregeln im Interesse der Selbsterhaltung. Und dabei vergißt man, wozu man sich eigentlich erhalten will. Denn welchen Wert hat die Selbsterhaltung, wenn man es aufgibt, sich Ziele zu setzen, um derentwillen sich diese Selbsterhaltung erst lohnt? Sonst kommen wir zur leeren Form. Die Bewegung ist nur noch um

ihrer selbst willen da. Ihr Zweck erschöpft sich in ihrem Dasein. Und so artet denn eine Bewegung, die aus Furchtsamkeit ihren Zweck aus dem Auge verliert, in einen Götzendienst der bloßen Selbstverherrlichung aus und endet damit, vor dem Fetisch ihrer eigenen Existenz im Staube zu liegen. Das Gewissen, das zunächst noch lebendig mahnt, die gesteckten Ziele festzuhalten, wird eingeschläfert durch die immer plausibler erscheinende Argumentation, daß Vorbereitung nötig sei, um einen Kampf wagen zu können. Und je mehr man sich dieser Vorbereitung widmet, die jedoch nicht Vorbereitung ist zu einem bestimmten, vorliegenden Zweck, sondern nur Vorbereitung im Sinn allgemeiner Kräftigung, desto mehr schwinden die Kraft und der Wagemut, etwas Wirkliches zu tun, desto größer wird die Vorbereitungsbedürftigkeit, desto matter die Entschlossenheit, etwas zu wagen. Und was würde man überhaupt wagen? Hierüber herrschen mystische Vorstellungen. Man fürchtet sich vor einem bloßen Gespenst. Denn was sollte der Freideutschen Jugend passieren, selbst wenn und gerade wenn sie einmal das Unerhörte zu stande bringen wollte, geschlossen Partei zu nehmen? Und selbst wenn etwas passieren könnte, so ist nicht einzusehen, weshalb man das Risiko nicht auf sich nehmen sollte. Wagt man doch viel mehr um weniger wertvolle Güter als diejenigen sind, die hier auf dem Spiele stehen. Wie soll die Bewegung überhaupt groß werden, wenn man nicht gesonnen ist, dafür Opfer zu bringen? Ist denn irgend eine ehrliche und kraftvolle Bewegung jemals durchgedrungen, für die sich keine Märtyrer fanden? Mit Beschämung müssen wir der Jugend gedenken, die vor hundert Jahren den Kampf aufnahm. Sie wartete nicht, sie schützte nicht vor, daß es unklug sei, sich in einen Kampf einzulassen, weil man ihm noch nicht gewachsen sei. Sie hatte das gesunde Gefühl und die rich-

tige Einsicht, um zu erkennen, daß alles verloren ist, wenn nicht die Jugendkraft selber zur Tat genützt wird. Die heutige Jugend aber bietet in ihrer Unjugendlichkeit ein trauriges Schauspiel, indem sie sich unter dem Vorwand, die Entwicklung ihrer Tatkraft zu schützen, von jeder Aktion fernhält und sich damit überhaupt die Möglichkeit nimmt, ihre Kräfte zu entfalten. Denn durch das Hin- und Herwälzen von Klugheitsgründen wird man nicht tapfer, und wer jede Gelegenheit ängstlich zurückweist, sich im Kampf zu erproben, wird niemals zum Manne werden.

Ich will es nicht länger verschweigen, daß diese seelische Verfassung der heutigen Jugend denen, die für eine wahrhaft freie deutsche Jugend leben und arbeiten und daher ganz und gar auf die Bereitschaft der Jugend angewiesen sind, alle Hoffnung nehmen muß. Denn wenn diese sich angelegen sein lassen, für eine bessere Zukunft zu kämpfen, so tun sie es im Hinblick auf die kommende Generation. Was nützt aber all ihre Arbeit, was nützt es, daß sie sich an den Widerständen aufreiben, wenn gerade die kommende Generation sich scheut, den Weg zu beschreiten, den sie ihr öffnen wollen, nur darum, weil sie ihn nicht kampflos erobern kann? Erwartet man denn, daß jene alles zu leisten vermögen? Selbst wenn es gelingen sollte, allen Widerständen zum Trotz diesen Weg freizumachen, selbst wenn, was gewiß nicht der Fall ist, die Kraft Vereinzelter dazu ausreichend wäre, so hätte diese Arbeit keinen Wert. Denn wenn die Jugend nicht bereit ist, ihren Führern geschlossen und kampfesmutig zu folgen, so werden die Widerstände sich alsbald von neuem erheben. Es wird sich niemals darum handeln, den kommenden Geschlechtern ein Erbe zu hinterlassen, das ihnen kampflos in den Schoß fällt und in dessen Besitz sie sich behaglich freuen

könnten. Sondern täglich, stündlich muß der Kampf erneuert werden. Sobald von unserer Seite nachgelassen wird, haben wir auch schon wieder von dem Boden verloren, den wir uns unter den größten Opfern erkämpft hatten. Will die Jugend denn zusehen, wie Einzelne sich nutzlos verbluten, fehlt ihr wirklich das Gefühl der Verantwortung, die damit auf sie entfällt? Denn unverantwortlich ist ihre Passivität angesichts der Opfer, die andere zu bringen sich nicht gescheut haben, und beschämend auch angesichts der Tatsache, daß die Jugend in hundert Jahren auf sie nicht in der Weise wird zurückblicken können, wie die heutige Jugend auf die Jugend vor hundert Jahren zurückblicken kann. Wie aber wird die Geschichte urteilen über ein Geschlecht, das aus Trägheit und Feigheit die köstlichsten Früchte menschlicher Kultur am Baume des Lebens verfaulen ließ?

Und damit komme ich auf den anderen Fehler, von dem ich sprechen wollte, ich meine den Mangel an Bereitschaft, Führer zu suchen und zu ihnen zu stehen. Das hängt aufs engste damit zusammen, daß sich unsere gebildete Jugend so wenig ihres eigenen künftigen Berufs zur Führerschaft im öffentlichen Leben bewußt ist. Denn wäre sie es, so würde von selbst das Bedürfnis in ihr erwachen, nach Menschen zu suchen, die ihr die Ziele und Wege zu zeigen vermöchten. Aus ihrer Führerlosigkeit wiederum erklärt sich, weshalb sie nicht dazu gelangt, für ihre Ideale wirklich einzutreten.

Den Einwand, es seien heute keine Menschen da, denen man diese Führerrolle anvertrauen könnte, lasse ich nicht gelten. Auch zu unserer Zeit gibt es Männer, die fähig und bereit wären, der Jugend aus ihren Nöten zu helfen und den Weg zu weisen. Und insofern ist es unrecht, wenn man sagt, daß die alte Burschenschaft der heutigen Jugend gegenüber darum im Vorteil war, weil

sich die Führer für sie gefunden hätten. Einer akademischen Jugend, wie sie sich heute zeigt, wäre auch durch einen FRIES nicht die Rettung gekommen, weil sie nicht fähig ist, sich zum Prinzip der Führerschaft zu bekennen und mit Taten ihr Bekenntnis zu besiegeln. Warum hat sich die Jugendbewegung nicht den zum Führer genommen, der in Wahrheit ihr Begründer ist, HERMANN LIETZ? Er hat zuerst den Kampf für die Befreiung der Jugend aufgenommen, er hat sein ganzes Leben in den Dienst dieses einen Zieles gestellt. Aber er ist nicht der Mann, der sich ihr als Führer aufdrängt. Sie mußte ihn suchen und zu ihm kommen. Das hat sie nicht getan, wie sie auch zu keinem der anderen gegangen ist, der ihr das hätte sein können, was ihr so dringend not tut. Und gerade das, daß die Jugend sich nicht bewußt ist, was ihr eigentlich fehlt, daß sie nicht den Weg findet zu denen, die ihre wahren Führer sein könnten, das ist ihre Schwäche und Schuld.

Man mag sagen, daß eine gewisse Scheu die Freideutsche Jugend zurückhält, sich aus den Kreisen der Älteren ihre Führer zu wählen, und daß sie aus Besorgnis um die Wahrung ihrer Jugendlichkeit sich von ihnen fernhält. Aber sie hätte in ihren eigenen Reihen schon die Menschen finden können, deren sie als Führer bedarf, wenn nicht das Fehlen eines gesunden Instinktes für das Kennzeichnende solcher Persönlichkeiten sie immer in die falschen Hände geführt hätte. Ich habe es mit eigenen Augen angesehen, wie THIEMER, in dem sich wie in keinem zweiten alle Gaben und Kräfte vereinigten, die man sich bei einem Führer irgend wünschen kann, und wie sie sich nicht leicht wieder in so vollkommener Schönheit in einem Menschen vereinigt finden werden, seine ganze Kraft vergebens einsetzte, um die Freideutsche Jugend darauf hinzulenken, daß sie sich grundsätzlich zu einem

Standpunkt bekenne und sich ihrer Verantwortung bewußt werde. Ihn, den berufensten Führer aus ihren eigenen Reihen, der ganz für sie gelebt hat, kennt diese Jugend nicht einmal mehr. Kein Wort der Erinnerung hatte sie jetzt für ihn, nachdem der Krieg ihn ihr entrissen hat.

Dies sind Tatsachen, die beweisen, daß es nicht etwa nur ungünstigen äußeren Verhältnissen zuzuschreiben ist, wenn die Freideutsche Jugend ihre Aufgaben nicht erfüllt. Daß sie sie nicht erfüllt, liegt vielmehr an dem Mangel an Einsicht in ihre Aufgaben, wie auch an dem Fehlen der Bereitschaft, solche Aufgaben auf sich zu nehmen.

Daß Sie in ihrem Aufsatz gegen den Antifeminismus Stellung nehmen, hat mich gefreut. Angesichts einer solchen Tagung wie der neulich abgehaltenen könnte man zwar wirklich selbst zum Antifeministen werden, wenn man den Dingen nicht tiefer auf den Grund sieht. Denn die Verweibung der jungen Leute, die einem da entgegentritt, ist erschreckend. Ich glaube aber freilich, tiefer zu sehen und zu bemerken, daß man da wohl Ursache und Wirkung verwechselt. Es ist ja bekannt, daß die Geschlechtseigentümlichkeiten mit zunehmendem Altern zurücktreten, und der Schrei nach dem Manne erklärt sich mir bei diesen Jünglingen am einfachsten umgekehrt: nicht als eine Reaktion gegen den Einfluß der Frau, sondern aus der eigenen, im Gefolge der Senilität eintretenden Verweibung.

Ich kann nicht dabei stehen bleiben, dem Übel zuzusehen und es zu kennzeichnen. Mein ernstes Bestreben gilt seiner Beseitigung. Wenn aber, wie für mich feststeht, eine erfolgreiche Umgestaltung von der freideutschen Gesamtbewegung nicht erwartet werden kann, so muß die dafür erforderliche Arbeit vielmehr von einem zunächst kleinen Kreise schon erprobter Charak-

tere ausgehen und also in durchaus intensiver Methode erfolgen. Denn nur so wird es möglich sein, alle die Elemente auszuschalten, die durch Ehrgeiz und Eitelkeit oder romantischen Spieltrieb und Mangel an Ernst die Sache aus ihren Bahnen lenken könnten. Von diesem kleinen Kreis müssen die Führer ausgehen, die dann das Unternehmen weiter tragen und ausgestalten. Es ist zwecklos, in die Breite wirken zu wollen, bevor die Führer ausgebildet sind; denn erst dann wird man hoffen dürfen, endlich einmal mit Gottes Hilfe eine wirkliche Jugendbewegung zu stande zu bringen. Diese Ausbildung muß nach einem festen und klaren Ziel orientiert sein, das jedoch nicht dogmatisch, sondern allein von wissenschaftlicher und zwar philosophischer Seite her bestimmt werden kann. Das Interesse an der Bewegung darf nicht auf seiner heutigen Stufe stehen bleiben, es muß philosophisch begründet und durch das Verantwortungsgefühl gefestigt werden, damit es nicht den Zufälligkeiten der Neigung und der äußeren Umstände ausgesetzt bleibt und durch seine Instabilität das Vorwärtsschreiten der ganzen Sache stets gefährdet.

Wie schon gesagt, freut mich Ihre Stellungnahme zum Antifeminismus. Wenn ich aber auch lebhaft begrüße, daß die Jugend den Mut und die Ehrlichkeit hat, den Konflikten ins Auge zu sehen, über die einen Schleier zu breiten die pervertierte öffentliche Moral ängstlich bemüht ist, so fürchte ich doch, daß man dabei Fehler begeht, die leicht in das andere Extrem führen, indem man, gegenüber der früher befolgten Methode, alles totzuschweigen, was an Sexualität streift, heute dazu neigt, die Sexualität zum ausschließlichen Lebensprinzip zu machen. Ich verkenne keineswegs die Schwierigkeiten, die eine auf diesem Gebiet führerlose Jugend vorfindet, und weit entfernt, aus den Fehlern, die begangen werden, darauf zu schließen, daß die

Selbsthilfe der Jugend verwerflich sei und daß sie weiterhin zum Schweigen und zur Heimlichkeit gezwungen werden müsse, ziehe ich vielmehr den Schluß, daß die Schuld an den Verirrungen dem Mangel an richtiger Führung zuzuschreiben ist. Die richtige Einstellung, auch in diesen Fragen, kann doch gewiß nur dann gefunden werden, wenn man sich vor allem klar macht, daß es auch höhere, von den sinnlichen unabhängige Interessen gibt, daß die Befriedigung der sinnlichen Interessen, welche es nun auch sein mögen, nur insofern wahren Wert hat als sie zur Befriedigung der höheren Interessen erforderlich ist. Nur auf diese Weise wird man dem Dilemma entgehen können, entweder alle Regungen der Sinnlichkeit als verabscheuungswürdig zu unterdrücken und, wo das nicht angeht, heimlich zu befriedigen, oder die Sinnlichkeit als das allein Wirkliche zum Regulator des ganzen Lebens zu machen.

Ihnen, als dem Herausgeber einer Jugendzeitschrift, möchte ich auch zu bedenken geben, daß alles, was daran streift, physiologische Erörterungen ästhetisch zu verbrämen, einen gesunden Verstand ebenso wie einen gesunden Geschmack abstoßen muß, selbst wenn es noch so kunstvoll gemacht wird, wie z. B. in Bölsches „Liebesleben in der Natur" oder in der „Erotik" von Lou-Andreas-Salome.

Und nun noch eins, was Sie als Herausgeber angeht. Es betrifft allerdings nur die Form, wird Ihnen aber darum hoffentlich nicht als eine gleichgültige Äußerlichkeit erscheinen. Gerade wo Sie in Ihren Schriften Fragen erörtern, deren Behandlung höchst verantwortungsvoll ist und leicht das Mißtrauen erwecken kann, als werde damit Mißbrauch getrieben, gerade hier gilt es, auf die Form streng acht zu haben. Denn eine liederliche Ausdrucksweise würde leicht dazu verführen, auf einen entsprechenden Defekt der Gesinnung zu schließen.

Es ist mir aufgefallen, wie wenig auch Sie gegen die greuliche Sprachverderbnis immun sind, die, von unseren verweibten Ästheten ausgehend, leider auch bei ernsthafteren und sachlicheren Menschen, denen auf dem Gebiete der Form nur die nötige Hemmung des gesunden Geschmacks und Sprachgefühls fehlt, um sich greift. Eine epidemische Krankheit, deren Herd sich besonders in Österreich findet und die nun auch bei uns unter dem Einfluß der Waffenbrüderschaft die schlimmsten Dimensionen annimmt. Sie führt bis zur Abstumpfung jedes Gefühles für die in den Sprachformen zu Tage tretenden logischen Formen, und die Gewalttätigkeit, die sich diese Formen gefallen lassen müssen, droht die bei der allgemeinen Gedankenerweichung immer wichtiger werdenden Schutzmittel der in den Sprachformen niedergelegten, im Laufe der Jahrtausende von der Menschheit erarbeiteten logischen Formen zu vernichten, womit wir denn das Gerüst verlieren würden, auf das man sich allein noch stützen kann, um ein Minimum von Halt für einen aus Rand und Band geratenen Verstand zu gewinnen.

Ich will Sie hier auf ein greuliches Beispiel aufmerksam machen: das ist der sinnlose Gebrauch der Superlative mit dem unbestimmten Artikel. Der Superlativ hat den Sinn einer Auszeichnung, und dem widerspricht gerade die Unbestimmtheit des Artikels. Was stellen Sie sich unter dem „Zeugnis eines ehrlichsten Kämpfers“ vor? Es ist entweder das Zeugnis des ehrlichsten Kämpfers oder eines der ehrlichsten Kämpfer, etwas Drittes gibt es nicht.

Mit freundschaftlichem Gruß

Ihr

L. N.

Brief an einen Wandervogel.

Göttingen, im September 1916.

Lieber Herr W.!

Zu dem Vorschlag, den Sie mir übermitteln lassen, will ich Ihnen gern meine Ansicht sagen. Ich tue dies um so lieber, als ich annehme, daß Ihnen dadurch noch deutlicher wird, mit welchen Anforderungen ich an meine Mitarbeiter herantrete und welche Bedingungen mir als wesentlich gelten, welche hinwiederum als weniger erheblich. Zwar ist es ein heikles Thema, zu dem ich mich äußern soll, da die persönlichen Anwendungen so nahe liegen. Um so mehr hoffe ich, daß Sie das Vertrauen würdigen werden, das ich Ihnen durch die Offenheit meiner Antwort entgegenbringe.

Ich weiß aus eigener Erfahrung den Wert der *Bundesgenossenschaft* beim Kampf um die Durchsetzung der Ideale im Gemeinschaftsleben zu schätzen und habe hier immer nach Bundesgenossen gesucht, da ich mir nie einbildete, diesen Kampf allein aus eigener Kraft siegreich zu bestehen. Es genügt mir aber nicht, zu wissen, daß jemand in gewisser Hinsicht in der gleichen Richtung arbeitet wie ich, um ihn als Bundesgenossen willkommen zu heißen. So wertvoll der „strategische Vorteil der geschlossenen Front“ ist, so muß doch zunächst feststehen, daß diese Front auch wirklich eine geschlossene sein kann. Dazu gehört einmal, daß man sich aufeinander verlassen kann. Und sobald die Bundesgenossenschaft keine andere Grundlage hat als die gemeinsame Gegnerschaft eines Dritten, wird sie höchstens von so langer Dauer sein, als es keinem der Teile gelingt, für sich das zu erreichen, was ihm als Sonderzweck vorschwebt. Damit eine Bundesgenossenschaft festen Bestand hat, ist eine Gemeinschaft

höherer Zwecke nötig. Es kommt also auf die letzten Motive an, die den andern zu seiner kampfbereiten Stellung veranlassen. Sind diese bei den Beteiligten nicht dieselben, so wird auch kein Verlaß auf das Zusammenarbeiten sein. Auch muß man wissen, wieweit die Bereitschaft zur Beteiligung am Kampf vielleicht nur aus einer gewissen Streitsucht und Oppositionslust entspringt. Wenn dies die Motive sind, wird der Kampf zum Selbstzweck, und wenn es vielleicht auch für den Moment vom taktischen Standpunkt aus wünschenswert erscheinen könnte, die Kampfesfreude des einen oder des anderen auszunutzen im Dienst eines anderweitig bestimmten Zweckes, so wäre es doch äußerst kurzsichtig, sich dieses augenblicklichen Vorteils zu bedienen, falls man dadurch das Gelingen einer ernsthaften Bestrebung gefährdet, einer Bestrebung, deren Kraft notwendig erlahmen muß, wenn die Reinheit ihrer Motive getrübt wird.

Auch wo ich jemandem begegne, der sich zu meinen Zielen bekennt, genügt mir dies noch nicht, um einen Zusammenschluß mit ihm für förderlich zu halten. Ich verlange von dem, den ich zu meinem Bundesgenossen machen soll, nicht nur, daß er sich ein bestimmtes Ziel, daß er sich das rechte Ziel steckt, ich verlange von ihm nicht nur, daß er in seinen Ideen hinreichend fortgeschritten sei und in seinen Schriften und Reden vor keinen Konsequenzen Halt mache, sondern was ich zu allererst verlange, das ist ein hinreichendes Maß von Charakter. Insbesondere muß, wer mit Erfolg als Führer auftreten will, das Zutrauen seiner Gefolgschaft dadurch gewinnen, daß er sich als entschlossener und von durchaus reinen Motiven geleiteter Charakter erweist. Man mag mit den Ideen eines Menschen bis in alle Einzelheiten übereinstimmen, so wird das doch nicht genügen, um sich seiner Führung zu überlassen, wenn er nicht durch die Tat zu beweisen

vermag, daß er auch selber fähig ist, diesen Ideen gemäß zu leben und nicht etwa von anderen Triebfedern bewegt wird, mögen diese ihn auch zufällig in die Richtung auf denselben Endeffekt hintreiben wie die idealen Aufgaben, die ihm vorgeblich am Herzen liegen.

Es kann mir darum auch nicht maßgebend sein, daß sich jemand mit meinen Schriften beschäftigt und meine Ideen annimmt, um ihm zu gemeinsamem Wirken die Hand zu bieten. Ja ich würde viel eher einen Menschen zum Bundesgenossen wählen, der gedanklich nicht auf demselben Standpunkt steht wie ich, von dem ich aber annehmen darf, daß die Stärke und die Reinheit seines Charakters ihn zum Führer geeignet machen.

Ich habe Ihnen ja in meinem letzten Briefe schon auseinandergesetzt, warum ich mir von einer Gesamtaktion, überhaupt von einer in die Breite gehenden Wirksamkeit, vorläufig nichts verspreche, daß ich vielmehr erkannt habe, wie das einzige Mittel, um bei der Lage der Dinge überhaupt etwas zu erreichen, die intensive Arbeit ist, die zunächst damit beginnt, Führer heranzubilden, Menschen, die die Bedingungen der Stärke und Reinheit des Charakters wirklich erfüllen und nicht nur im Munde führen, Menschen, die wissen, wofür sie kämpfen, und bei denen der Kampf nicht ein bloßes Spiel bleibt, mit dem sie ihrer Eitelkeit und Herrschsucht frönen.

Es nützt nichts, es mit nur intellektualistisch orientierten Menschen versuchen zu wollen, mögen sie auch in ihren Anschauungen noch so sehr mit uns übereinstimmen, wenn wir nicht ihrer unbedingten Wahrheitsliebe sicher sind, einer Wahrheitsliebe, die sich nicht in Disputiersucht und Freude an dialektischen Manövern verliert, sondern die tiefer geht und in einer unerschütterlichen Treue zu den als richtig anerkannten Grundsätzen wurzelt.

Diese Wahrheitsliebe ist Sache des Charakters und nicht des bloßen Intellekts, und sie stellt an den Menschen die größten Anforderungen, indem sie von ihm ein vollständiges Daniederhalten aller Regungen seiner persönlichen Eitelkeit und seines Ehrgeizes verlangt und ihn zu demütiger Unterordnung seiner Privatzwecke unter den Zweck der Gemeinschaft, in die er sein Arbeitsfeld gelegt hat, nötigt.

So verlockend daher ein taktischer Erfolg auch sein mag, den man sich von dem Anschluß an andere in derselben Richtung gehende Bestrebungen versprechen könnte, so muß man doch den Mut und die Kraft haben, auf diesen taktischen Erfolg zu verzichten, wenn man einsieht, daß die tieferen Grundlagen fehlen, auf denen allein ein Zusammenarbeiten von wirklichem Wert sein könnte.

Denken Sie darum nicht, es sei ein Mangel an Realismus, wenn ich auf die Vorschläge, die Sie mir machen, in diesem negativen Sinn antworte, und wenn ich es nicht so hoch anschlage, daß ich mir auf jener Tagung die Sympathie eines Kreises erworben habe, der sich vielleicht nur dadurch bestechen ließ, daß er in einer gewissen Kühnheit und Vorurteilslosigkeit meinerseits etwas mit seiner Oppositionslust und seinem intellektualistischen Dünkel Verwandtes sah. Und meinen Sie nicht, daß doktrinäre Starrheit mich daran hindere, mir einen wertvollen taktischen Vorteil zu sichern. Ich lehne Klugheitsmaßregeln nicht ab, wo sie mit dem Endzweck, den ich im Auge habe, vereinbar sind. Einen Weg aber, der mir zumutet, mein eigentliches Ziel zu verleugnen, werde ich nicht gehen. Wo gar meine erzieherische Wirksamkeit in Betracht zu ziehen ist, da darf ich auch nicht einmal den Schein aufkommen lassen, als ob ich um taktischer Vorteile willen dieses Ziel verleugnete. Denn hier mehr als anderswo wird durch die Un-

treue gegen das Prinzip die Sache im tiefsten Grunde mehr geschädigt, als man sie durch den vorübergehenden taktischen Gewinn scheinbar fördert.

Wer als Bundesgenosse mit mir Hand in Hand gehen will, muß sich restlos klar sein über die praktischen Anforderungen, die für das Zusammenarbeiten unerläßlich sind: Es genügt dazu nicht, sich kampfbereit zu zeigen, es genügt auch nicht die theoretische Einsicht in die Richtigkeit der Ziele, sondern vor allem verlange ich Zuverlässigkeit des Charakters und absolute Reinheit der Motive, insbesondere also eine gänzliche Hintansetzung der eigenen Person.

Um sich vor falschen Bundesgenossen zu schützen, bedarf es hiernach freilich eines sicheren Blickes für die Charakterbildung der Menschen, mit denen man zusammenkommt. Diesen Blick kann man sich allein dadurch erwerben, daß man aus der unablässigen Arbeit an dem eigenen Charakter die Versuchungen kennen lernt, die mehr oder weniger stark in einem jeden von uns liegen, und die besonders denen gefährlich werden können, die die verführerische Gabe besitzen, durch Intelligenz oder Beredsamkeit auf die Menschen zu wirken. Nur durch solche innere Arbeit kann man es dahin bringen, auch bei anderen an oft bedeutungslos scheinenden Äußerungen die in ihnen sich regenden schlechten Triebe zu erkennen.

Ich hoffe, daß dieser Brief in Verbindung mit dem Ihnen neulich geschriebenen Sie genügend darüber aufklären wird, in welcher Weise ich auf die mir befreundete Jugend zu wirken bestrebt bin und von wie gearteten Menschen allein ich mir dabei Unterstützung verspreche.

Mit freundschaftlichem Gruß

Ihr

L. N.

Brief an ein Freischar-Mitglied.

Göttingen, im September 1916.

Sehr geehrter Herr B.!

Inmitten der Beweise von Verständnislosigkeit, die mir als Antwort auf mein ernstes Mahnwort zuteil werden, vernehme ich doch wenigstens eine Stimme, die ich, obgleich auch sie sich gegen mich erhebt, dennoch als einen echten und unverkennbaren Ausdruck jugendlichen Geistes und aufrechter Gesinnung mit Freude begrüße. Dies ist die Zuschrift aus Ihrer Feder. Da mich Widerspruch keineswegs stört, wo er nicht aus Rechthaberei, sondern aus reiner Liebe zur Wahrheit entspringt, so greife ich gern die Äußerungen eines solchen Gegners auf, um eine Antwort zu geben, die auch zur Verständigung mit denen dienen kann, die vielleicht mit derselben Wahrheitsliebe die in Gang gekommene Debatte verfolgt haben und die, weil hier die Meinungsverschiedenheit nur auf mangelhafter Erfahrung oder nicht genügend geklärtem Denken beruhen kann, sich einer Berichtigung ihres Urteils nicht von vornherein verschließen.

Solange wenigstens noch bei einzelnen solcher Geist sich regt, ist nicht alle Hoffnung verloren. Aber diese einzelnen müssen sich zusammenfinden. An sie seien diese Worte gerichtet. Ihre Zuschrift gibt mir Gelegenheit, einiges deutlicher zu machen, als es mir bisher gelungen zu sein scheint, und was vielleicht nur darum auch bei so wahrheitsliebenden Menschen kein Gehör gefunden hat, weil es mißverstanden wurde. Auch will ich darum die Flinte noch nicht ins Korn werfen, weil ich es manchem unserer gefallenen Freunde schuldig zu sein meine, weiter für das einzutreten, woran sie bis zur Stunde ihrer Abberufung ihre besten Kräfte gesetzt haben. Die Pflichten des Augenblicks erlauben

es mir nicht, immer wieder an die einzelnen im gleichen Sinne zu schreiben. Und so werden Sie es richtig auffassen, wenn ich diesen Anlaß, bei dem es sich doch nur um Fragen handelt, die uns alle angehen, benutze, um mich in der Beantwortung Ihrer Entgegnung zugleich an den weiteren Kreis aller derer zu wenden, die dem von Ihnen vertretenen Standpunkt nahe stehen.

Es ist gewiß ein Zeichen Ihres gesunden Gefühls, wenn Sie die „eisige Stille“, mit der man die warmen Worte unseres Gastes belohnte, als etwas Befremdliches empfinden. Aber Sie bedenken wohl nicht, daß die Zustimmungsbekundungen, die sie vermissen, schon eine Handlung gewesen wären, die eigentlich unvereinbar ist mit dem Standpunkt, den Sie im zweiten Teil Ihrer Zuschrift vertreten und wonach Sie es geradezu als Zeichen größeren Seelenadels ansehen, sich von aller äußeren Aktion fernzuhalten. Ich begegne diesem Standpunkt in Ihrem Kreise immer und immer wieder. Daß er, wie Sie mit Recht sagen, oft gerade von feiner empfindenden Menschen eingenommen wird, kann mich aber nicht an meinem Urteil irre machen, daß der Verzicht auf äußere Aktion, er mag auf noch so feinfühlige Art begründet sein, in Wahrheit ein Zeichen von sittlicher Schwäche ist. Wer das Gute ernstlich will, der will auch die zu seiner Verwirklichung erforderlichen Mittel, und wer aus ästhetischen Rücksichten davor zurückschreckt, ein solches Mittel zu ergreifen, weil er dazu seine Empfindsamkeit überwinden müßte, zeigt damit nur, daß ihm mehr am ungestörten Sichselbstgenießen liegt, als an der Verwirklichung wahrer Ideale.

Gewiß ist das letzte Ziel die Besserung der Menschen und nicht die Besserung von Einrichtungen. Aber wenn man auch weiß, daß keine äußeren Veranstaltungen dem einzelnen die zur Erwerbung der Persönlichkeitsbildung erforderliche Selbsttätigkeit

abnehmen können, so darf man doch darüber nicht aus dem Auge verlieren, daß es für die ungeheure Mehrzahl der Menschen noch an den einfachsten äußeren Vorbedingungen fehlt, die es zu schaffen gilt, um ihnen den Weg zu selbsttätiger Entfaltung ihrer Persönlichkeit frei zu machen. Und so eröffnet sich hier der äußeren Aktion ein weites Feld, einer äußeren Aktion, die nicht nur nicht mit dem Ziel der individuellen Bildung der Menschen unvereinbar ist, sondern geradezu Pflicht eines jeden ist, dem das Ideal der Besserung der Menschen ernstlich am Herzen liegt.

Es wäre ja gewiß herrlich, wenn man durch bloße Kontemplation des Guten und in völliger Abwendung des Blickes von allem Niedrigen und Häßlichen die Menschheit zu ihrer wahren Bestimmung führen könnte. Aber so leicht wird uns dies in der Wirklichkeit nicht gemacht. Hier ist unendlich viel Rückständiges und Schlechtes vorhanden, mit dem wir notwendig rechnen müssen, wenn sich nicht unser ganzes Tun und Treiben in weltfremder Schwärmerei verlieren soll. Um das Schlechte zu bekämpfen, muß man es zu allererst kennen. Und wer sich durch Geschichte und Erfahrung nur einigermaßen belehren läßt, der erkennt, daß dem Guten nur dadurch Bahn gebrochen wird, daß die guten Menschen in planmäßiger und tatkräftiger Aktion zusammenwirken, um diejenigen Mächte in Schranken zu halten, die sich dem Fortschritt des Guten entgegenstellen, und daß die durch einen quietistischen Optimismus bedingte Passivität von seiten derer, die das Gute wohl möchten, sich jedoch scheuen, zu seiner Verwirklichung tätig einzugreifen, unvermeidlich zum Triumph des Schlechten führt. Denn im Dienst des Schlechten scheut man sich *nicht* vor Einrichtungen und Organisationen, die ein tatkräftiges Vorgehen ermöglichen. Und wo der Kampf

mit so ungleichen Kräften geführt wird, ist es nicht zweifelhaft, auf welche Seite der Erfolg sich neigen muß.

Weniger als je ist es heute, wo die wohlgerüsteten Mächte der Kulturzerstörung zu dem ungeheuersten weltgeschichtlichen Schlage ausgeholt haben, angebracht, sich unter Vorschützung seines Zartgefühls von äußerer Tat fernzuhalten. Und es mutet sonderbar an, wenn Menschen, die selbst im Kriege stehen, als Lobredner einer solchen Zurückhaltung auftreten. Läßt es nicht auf eine von Grund aus falsche Einstellung schließen, wenn dieselben Menschen, die nicht zögern, um der Pflicht willen eine so furchtbare Überwindung, wie sie zu einem vorsätzlichen Umbringen unschuldiger Mitmenschen erforderlich ist, auf sich zu nehmen, es für gut und anständig erklären, daß jemand den Versuch eines öffentlichen Protestes gegen einen Übergriff in die verbrieften Rechte der Geistesfreiheit aus Scheu vor der Überwindung seines Zartgefühls scheitern läßt? Denn das wird hoffentlich niemand zur Entschuldigung einer so widerspruchsvollen Denkart geltend machen, daß diese Überwindung nicht wie jene kommandiert und durch angedrohte Strafen abgenötigt wird, sondern dem eigenen freien Entschluß des einzelnen anheim gegeben bleibt.

Schwäche ist es, wenn man nicht vom Kultus des eigenen Temperamentes loskommt, sich in unmännlicher Zärtlichkeit immer mit sich selbst und den Regungen seiner Empfindsamkeit beschäftigt und das Gute als zu fein und zu zart ansieht, um es mit der rauhen Wirklichkeit in Berührung zu bringen. Ist auch das Gute selbst etwas Innerliches, so wird man es doch niemals von dem Schmutz befreien können, mit dem es in der Welt beworfen wird, wenn man sich nicht einmal aufraffen kann, recht kräftig in diesen Schmutz zu fassen, wo es not tut. *Verblendung*

ist es, wenn man in der Hoffnung auf die dem Guten innewohnende Kraft, sich selbst durchzusetzen, irgend einen anderen Weg zur Unterstützung der seelischen Entwicklung der Menschen für gangbar hält als den tätigen Kampf gegen die äußeren Hemmungen dieser Entwicklungsmöglichkeit — mögen diese sich in wirtschaftlicher Ausbeutung, geistlicher Bevormundung oder der Gefahr der Vernichtung durch den Krieg zeigen.

Antworten Sie nicht, diese Hemmungen würden von selbst verschwinden, wenn es einmal gelungen sei, jeden einzelnen Menschen so gut zu machen, daß niemand mehr an ihrer Aufrechterhaltung ein Interesse hat. Denn wie soll dies gelingen, da es eben jene Hemmungen sind, die diesem Gelingen im Wege stehen? Wird es nicht immer Dummheit und Schlechtigkeit genug geben, damit Einrichtungen entstehen und fortbestehen können, die dem Guten entgegenwirken, wenn nicht von Seiten der Einsichtigen und Guten Sorge getragen wird, daß entgegengesetzte Einrichtungen dieses verhindern? Und wie wollen Sie es dahin bringen, daß die immer neuen Generationen der Menschen zum Guten gebildet werden, wenn keine Einrichtungen getroffen werden, wodurch dies dem Zufall entzogen wird?

An teilnehmender Begeisterung für das Gute hat es zu keiner Zeit gefehlt und an vornehmer Zurückhaltung von den Welthändeln auf Seiten der Guten ebensowenig. Wenn dies der richtige Weg wäre, so müßten die Erfolge dafür sprechen; denn diese Methode ist es ja, die allein bis jetzt von den guten Menschen befolgt worden ist. Wohin aber dieser Weg in Wahrheit führt, darüber sollte der jetzt in diesem Kriege reifende Erfolg auch dem die Augen öffnen, der bisher in tatenloser Schwärmerei und in Erbauung an frommen Wünschen blind war für die wachsende Größe des unter dem Schutz seiner Passivität von der anderen

Seite mit emsiger Arbeit aufgebauten Werks des Bösen. Wer da zu spät erwacht, hat kein Recht, die Sinnlosigkeit der Welt anzuklagen, die so unfaßbar Schlechtes zulasse, wie es sich vor seinen erschreckten Augen abspielt, und an den Idealen irre zu werden, die er in den Staub getreten sieht, nachdem er selbst es versäumt hat, durch eigene Arbeit, so viel von ihm abhing, zu tun, um dem Verlauf der Dinge einen Sinn zu geben, und hilfreich Hand anzulegen, um die Kräfte der Zerstörung niederzuhalten.

Nehmen wir den Fall, den Sie besonders im Auge haben, den Fall FOERSTER. „Die Münchener philosophische Fakultät", sagen Sie, „würde durch öffentliches Protestieren nicht besser werden, sondern aus Angst vor der öffentlichen Meinung sich hüten, ein andermal offen ihre Art zu zeigen." Ganz recht. Ist denn aber dies zweite, was man erreichen *kann*, zu wenig, um nicht wenigstens dies auch wirklich erreichen zu wollen? Sie werden mich fragen, welchen Wert es habe, wenn jemand nur aus Angst eine Handlung unterläßt, die er aus Einsicht in das Gute unterlassen sollte. Darauf antworte ich: soweit seine Gesinnung in Frage kommt, hat dies allerdings keinen Wert. Sehen Sie aber nicht, welchen Wert für die anderen die Erhaltung der Geistesfreiheit hat, dieses hohen Gutes, dessen Wert nicht davon abhängt, ob die Schonung, die es genießt, ihm aus freien Stücken oder unter dem Druck einer Nötigung zu teil wird? Wie sollen diese anderen „das schönste und beste Einzelleben" führen, wie wollen oder können wir „Förderer ihres subjektiven Lebens" sein, wenn wir nicht *Einrichtungen* schaffen oder schützen, die verhindern, daß ihnen die äußeren Bedingungen eines solchen Lebens geraubt oder verkümmert werden? Hat die Schaffung solcher Einrichtungen keinen objektiven Wert? Ist dieses *Recht* der anderen auf

Geistesfreiheit nicht etwas, das „geschützt und dessen Verletzung gerächt werden" kann? Dieses Recht der Menschen ist es, was bei Ihrer Betrachtungsart keinen Platz findet und wofür ich das Verständnis bei Ihnen vermisse.

Wollten wir darauf warten, daß, wie Sie vorschlagen, jene Fakultät „besser wird, wenn einmal aus der Freideutschen Jugend mutige Männer in ihre Reihen kommen", so liegt die Befürchtung doch zu nahe, daß diese mutigen Männer aus der Freideutschen Jugend zu spät kommen werden, um noch gegen die Macht der inzwischen von der anderen Seite ungehindert ausgebauten freiheitsfeindlichen Einrichtungen aufzukommen.

Diese *Verkümmerung des Rechtsgefühls* ist es, was ich Ihnen und Ihren Gesinnungsfreunden zum Vorwurf mache; sie ist es, worunter wir am meisten leiden, und ohne deren verheerende Wirkung unter den Geistern es niemals zu der fürchterlichen physischen Verheerung dieses Krieges hätte kommen können. Entspricht es nicht ganz der von Ihnen verteidigten Denkart, wenn man argumentiert: Durch öffentliches Agieren für den Frieden würden die für den Krieg verantwortlichen Regierungen nicht besser werden, sondern sie würden sich nur aus Angst vor der öffentlichen Meinung in Zukunft hüten, den Frieden zu brechen. Welchen Wert soll es aber haben, wenn der Ausbruch des Krieges nur durch solche Angst hintan gehalten wird? Stören wir also jene nicht in ihren den Krieg heraufbeschwörenden Machenschaften. Lassen wir vielmehr die Orgien des Wahnsinns weiter toben, und warten wir getrost, bis die Staaten einmal dadurch besser werden, daß aus der Freideutschen Jugend mutige Männer in die Reihen der Regierenden kommen.

Eine solche Denkart und nichts anderes war es in der Tat, was die Gebildeten davon zurückhielt, ihre Pflichten im Gemein-

schaftsleben zu erfüllen, und wodurch sie, die allein berufen gewesen wären, uns zu rechter Zeit den Ausweg zu weisen, der uns vor der Katastrophe bewahrt hätte, in Wahrheit die Schuld an dieser Katastrophe auf sich geladen haben. Wem das Erlebnis des Krieges nicht dazu verhilft, in dieser Hinsicht Einkehr zu halten, dem ist aus seiner Verblendung überhaupt nicht zu helfen.

Sie vermissen bei mir den Beweis dafür, „daß schweigendes Verurteilen einer Sache und öffentlich lautes Verurteilen sich zueinander verhalten muß, wie unjugendliche Feigheit zu mutiger Wahrhaftigkeit“. Ist es wirklich nötig, Ihnen ausdrücklich zu versichern, daß ich in der Lautheit des Verurteilens nicht den Maßstab des Mutes sehe, daß ich nicht zu denen gehöre, die meinen, man solle für das als richtig Erkannte eintreten, „nicht durch sein ganzes Wesen, durch seine Persönlichkeit, sondern durch Reden und gedruckte Worte“, und die Freude haben an „Protestarten, bei denen außer dem Trieb nach Wahrheit der Trieb der Eitelkeit, der Trieb zum Lärmmachen, der Oppositionstrieb befriedigt werden kann“? Aber einmal, wäre es nicht Unfreiheit, eine Protestart, die sonst notwendig wäre, darum abzulehnen, weil sie die Möglichkeit nicht ausschließt, daß solche minderwertigen Triebe durch sie Befriedigung finden? Dann aber, meinen Sie wirklich, man könne durch sein ganzes Wesen, durch seine Persönlichkeit für das Gute eintreten, ohne gegebenenfalls das vornehme Schweigen zu brechen und ohne jene Schüchternheit zu überwinden, die das Kennzeichen der von Ihnen geschilderten schönen Seele ist? Ist es nicht allein die Sprache, wodurch vernünftige Wesen dem Guten, das ihre Gedankenwelt beherrscht, den äußeren Ausdruck geben können, nach dem es verlangt, um allgemein erkannt und anerkannt oder gar öffentlich wirksam zu werden? Wer das einmal eingesehen hat, muß der nicht notwendig unwahrhaft

werden, wenn er es unterläßt, auch öffentlich für die Wahrheit einzutreten?

Wo diese Abgeneigtheit gegen den äußeren Schutz des Guten nicht aus Schwäche in der Überwindung seiner Empfindsamkeit und also aus Feigheit entspringt, da ist sie die Folge einer gewissen künstlichen Verkehrung des ethischen Urteils und also einer seelischen Verblendung. Diese verdanken wir der nur von Schlechtigkeit und Gemeinheit uns aufgelogenen krankhaften Lebensansicht, die in der ausschließlichen Rückwärtswendung der sittlichen Willenskraft auf das eigene Innere die Vollendung alles Guten sieht, bei der man von gar keinem Ziel mehr weiß, in dessen Dienst die sittliche Tatkraft eigentlich aufzubieten wäre, und mit der wir nur denen in die Hände arbeiten, die ihrerseits recht wohl wissen, weshalb sie uns diese Verkehrtheit aufgelogen haben.

Sollte es nicht an der Zeit sein, diesem Betrug ein Ende zu setzen? Es gilt ein neues Ideal ins Auge zu fassen, ein Ideal der Männlichkeit und Kraft, das nicht zu zart ist, um die Probe im wirklichen Leben zu bestehen. Was wir jetzt brauchen, sind nicht „Repräsentanten jenes herrlichen seelischen Zustandes, die alles Gute und Schöne und auch deren Gegenteil bis in seine seelische Wurzel nachfühlen“ (Menschen, wie sie auch mir aus den Reihen der Freideutschen recht wohl bekannt sind und die, wo es nur aufs Nachfühlen und auf Unterhaltung ankommt, gewiß schätzenswert, ja unersetzlich sind), sondern Charaktere, die mit der inneren Feinheit des Gefühls die Kraft zum äußeren Handeln zu verbinden wissen. Solche allein können unsere Führer werden angesichts der großen Aufgaben, die die Zeit uns stellt.

Wenn Sie meinen, ich hätte länger Geduld haben und meine Beobachtungen bis zur Zeit nach dem Kriege fortsetzen müssen,

um mir ein entscheidendes Urteil zu bilden, so frage ich Sie, was dies bei der Lage der Dinge wohl für einen Nutzen haben sollte. Hat nicht gerade der Umstand, daß wir in diesem Kriege stehen, eine Situation geschaffen, die den Wert alles weiteren Abwartens zuschanden macht? Fern sei es von mir, die Taten zu verkleinern, an denen unsere draußen kämpfenden freideutschen Freunde so rühmlichen Anteil haben. Aber lassen Sie uns fest im Auge behalten, daß es, so Überwältigendes und Herrliches an persönlicher Tüchtigkeit und Hingabe dort von den Einzelnen geleistet wird, damit allein nicht getan ist. Seinen höheren Sinn und Zweck kann alles dies nur erhalten, wenn sich *andere* Taten dazu gesellen, Taten, durch die allererst das verwirklicht wird, wozu jene die Möglichkeit schaffen. „Wenige", sagen Sie, „haben jetzt Zeit, sich mit solchen Fragen zu beschäftigen." Ja gewiß. Aber was folgt daraus anderes, als daß diese wenigen um so mehr die Pflicht haben, alle Kraft bis zum äußersten anzuspannen, damit das, was nur durch sie geschehen kann, nicht ungetan bleibt? Was soll man zu dem Rat sagen, daß diese sich in Geduld fassen mögen, den Lauf der Dinge beobachten und auch jetzt noch weiter abwarten?

Aber so meinen Sie es im Grunde wohl auch gar nicht. Sie selbst beweisen ja sowohl durch Ihren Unwillen über die Begeisterungslosigkeit der Wortführer der bewußten Tagung, wie auch durch Ihr eigenes warmes Eintreten für die Wahrheitssehnsucht jenes Fremden und schließlich durch die freimütige Sachlichkeit, mit der sie den von uns gegebenen Anstoß begrüßen und die Diskussion aufnehmen, daß Sie von einem ganz anderen Geiste beseelt sind. Auf diesen Geist vertraue ich, wenn ich hoffe, daß dieser Brief nicht umsonst geschrieben ist. Ihn beschwöre ich, indem ich Sie bitte, den Geist der Unjugendlichkeit und Schwäche, der

in Ihren damit unvereinbaren Worten liegt, zu erkennen und zu bekämpfen. Was aber Ihre Beurteilung der Freideutschen Jugend betrifft, so bin ich meinerseits bereit, mich eines besseren belehren zu lassen. Ja nichts in der Welt könnte mich mehr freuen, als wenn es Ihnen gelingen sollte, mich in dieser Hinsicht ins Unrecht zu setzen. Denn so sehr auch meine Hoffnungen gesunken sind, so habe ich den Glauben doch noch nicht verloren, daß auch das unmöglich Scheinende möglich werden kann, wenn die Kraft und Kühnheit des Wollens da ist. Zeichen und Wunder werden dann wieder geschehen, wenn die Menschen nicht mehr warten, bis sie von selber kommen, sondern sich entschließen, sie aus eigener Kraft zu vollbringen.

Mit freundschaftlichem Gruß

Ihr

L. N.

Erziehung zur Tapferkeit.

⟨Zur Frage des Jugendwehrgesetzes⟩

In der Frage der militärischen Jugendausbildung ist fürs erste die Notwendigkeit entscheidend, die Jugend zur Landesverteidigung heranzuziehen. Wie weit mit Rücksicht auf die heutige durch den Krieg geschaffene Lage eine solche Notwendigkeit vorliegt, darüber steht das Urteil den militärischen Sachverständigen zu.

Ganz davon zu trennen ist die Frage, wie weit militärische Ausbildung Charakterbildung sein kann und ob sich daher die militärische Jugendausbildung als eine dauernde Institution dazu eignet, pädagogischen Zwecken dienstbar gemacht zu werden. Zur Entscheidung dieser Frage ist allein der Pädagoge berufen.

Charakter zeigt sich in der Beherrschung der sinnlichen Antriebe durch das Bewußtsein der Pflicht. Durch Charakterbildung soll das Bewußtsein der Pflicht im Kinde geweckt werden: das Bewußtsein der Pflicht in deutlicher Unterscheidung von der Forderung des Gehorsams, der als Unterwerfung unter einen fremden Willen immer nur ein Mittel sein kann, das Kind in solchen Fällen zu lenken, wo seine Einsicht und sein Wille noch nicht hinreichend entwickelt sind, um aus freien Stücken das Rechte zu wählen.

Damit der junge Mensch bei seinem Hinaustreten ins Leben nicht den Gewalten unterliege, die da mächtig auf ihn einstürmen

und sein Pflichtbewußtsein zu ersticken drohen, muß ihm die Erziehung die Möglichkeit geben, seinen Charakter zu stärken. Zuerst an kleinen, nach und nach an immer größeren Widerständen muß er lernen, seine Pflicht trotz aller entgegenwirkenden Antriebe zu erfüllen. In der Wahl dieser Widerstände das richtige Maß zu treffen, darin zeigt sich recht eigentlich die pädagogische Kunst. Es wäre verfehlt, den jungen Menschen in eine Organisation zu pressen, deren Notwendigkeit er infolge mangelnder Reife nicht verstehen kann und deren Anforderungen ihm daher als gewalttätige Eingriffe in seine heiligsten Freiheitsrechte erscheinen könnten, Eingriffe, deren Duldung für ihn eine Preisgabe seiner persönlichen Würde und damit auch seines Charakters bedeuten müßte. Er wird sich entweder angesichts der unüberwindlichen Widerstände dem Zwange fügen und somit sein Gewissen abstumpfen, oder er wird, seinen Charakter bewahrend, sich im Kampf mit der Gewalt aufreiben.

Die Militärorganisation ist von solcher Art, daß sie keinen Widerstand zuläßt und auch keinen zulassen darf. Sie würde sonst die Stärke verlieren, deren sie nach außen bedarf und durch deren Preisgabe sie sich ihrem eigenen Zwecke entfremden würde. Mit der Eigenart und der Wichtigkeit ihres Zweckes verträgt es sich nicht, ihre Einrichtungen aus dem Gesichtspunkt der Volkserziehung zu regeln.

Gerade hieraus aber geht klar hervor, daß, je mächtiger der Staat wird und je tiefer er durch seine Machtorganisation in das Leben der Einzelnen eingreift, wir desto dringender solcher Einrichtungen bedürfen, die die ohnehin schwachen und furchtsamen Menschenherzen stärken und stählen, damit sie nicht zu elenden Werkzeugen im Dienst einer seelenlosen Staatsmaschine werden.

Treten die militärischen Anforderungen an den Menschen in einem Stadium seiner Entwicklung heran, wo sein Pflichtbewußtsein noch nicht genügend entwickelt ist, um ihn den Unterschied zwischen Pflichterfüllung und blindem Gehorsam verstehen zu lassen, wo sein Charakter noch nicht die Gelegenheit gehabt hat, die Probe der sittlichen Tapferkeit zu bestehen, und wo zudem seinem Verstande die Bedeutung und Notwendigkeit der militärischen Organisation noch nicht faßbar ist, so erwächst ihm eine unermeßliche Gefahr, Schaden an seiner Seele zu nehmen. Nur wer, in seinem Charakter gefestigt und in seiner Einsicht gereift, die Notwendigkeit erkennt, sich der Heeresorganisation als Glied einzuordnen, der wird, sich freiwillig fügend, seinen Platz vollkommen ausfüllen, weil er die Zwecke des Heeres in seinen Willen aufnimmt, während der Unwillige, nur dem Zwange nachgebend, auch nur soviel leistet, als der Zwang bewirkt, sich aber nur um so mehr wieder seinen unbeherrschten Neigungen hingeben wird, sobald der äußere Druck aufhört. Wer aber etwa nur darum den Zwang nicht empfindet, weil sein romantischer Spieltrieb an kriegerischen Übungen Gefallen findet, der ist gewiß nicht reif, den Ernst ihrer Zwecke zu würdigen, und auf ihn kann man nicht bauen, wenn einmal dieser Ernst in seiner furchtbaren Gestalt sich ihm enthüllt.

So kann es denn offenbar auch nur zum Nutzen des Heeres sein, wenn der militärische Dienst erst in einem Alter einsetzt, wo die vorangegangene Erziehung ihr Werk so weit verrichtet hat, daß der Charakter hinreichend gefestigt ist, um zu freiwilliger Teilnahme zu befähigen.

Man glaube doch nicht, daß die militärischen Rüstungen und alles, was sie an Folgen für den Einzelnen nach sich ziehen, einem unbefangenen Gemüt als etwas Selbstverständliches erscheinen

könnten. Einem aufmerksamen Beobachter kann es nicht entgehen, daß häufig genug sogar nachdenklichen Erwachsenen, die nicht durch die bloße Gewohnheit im Hinnehmen der einmal bestehenden Zustände abgestumpft sind, das Verständnis für die Methode der Friedenssicherung durch Kriegsrüstung unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet. Wieviel weniger kann ein Kind begreifen, wie die Notwendigkeit von Rüstungen, durch die die Völker einander gegenseitig bedrohen, mit der Pflicht der Friedfertigkeit in Einklang gebracht werden soll. Wie kann man von einem Geschlecht, das in einer Umgebung aufwächst, wo alles zusammenwirkt, um den Eindruck zu erzeugen, daß Wissenschaft und Technik und alle Einrichtungen des Menschenlebens sich dem einen und höchsten Zwecke fügen, die Kunst, zu töten, immer mehr zu vervollkommnen, wie kann man von einem solchen Geschlecht erwarten, daß in ihm nicht die *Lust*, zu töten, erwachen wird, daß es die Heiligkeit des Lebens noch achten und jenen starken Friedenswillen zeigen wird, ohne dessen Hinzukommen die zur Sicherung des Friedens bestimmten Rüstungen in der Tat unvermeidlich den Krieg heraufbeschwören müssen.

Wir rühmen unserem Volke seinen Mut nach, es mit einer Überzahl von Feinden aufzunehmen, wir preisen die große Zeit, die uns Gelegenheit gibt, unsere Charakterfestigkeit im Kampf mit Lügen und Widerwärtigkeiten aller Art zu beweisen. Aber was ist der Mut des Volkes ohne den Mut des Einzelnen? Wer ein mutiges Volk will, der muß auch wollen, daß der Einzelne sich als mutig erweise. Zwar gibt auch der Heeresdienst gewiß nicht wenig Anlaß zur Betätigung des Mutes. Aber gerade hier ist es schwer zu erproben, wie weit echter Mut im Spiele ist, ob, wer der Gefahr trotzt, dies wirklich aus Pflichtgefühl tut oder unter dem Druck

einer anderen Triebfeder. War es nur Furcht vor Strafe oder vor Schande, was über die Furcht vor der Gefahr den Sieg davontrug, so war es nicht Mut, sondern nur größere Furcht, die die Furcht vor der Gefahr überwand. Wirklicher Mut, der nicht verkappte Furcht ist, kann nur auf Charakter beruhen. Sittlichkeit des Charakters aber ist nur der Ausfluß freier Selbstbestimmung. Wer es anders will, dem ist es nicht Ernst mit der Charakterbildung, der mißbraucht dies Wort, um seine Furcht vor freien Menschen zu verstecken und Mittel auszusinnen, sie zu feilen Knechten zu machen.

Der würde sich bitter täuschen, der es als eine aus bloßem Neid und Bosheit entsprungene Verleumdung abtun wollte, wenn gebildete Ausländer, die unseren Subordinationsgeist kennen, bei uns etwas von diesem Charakter vermissen. Es gereicht einem guten Patrioten nicht zur Schande, vom Urteil des Auslandes zu lernen und sich zu besinnen, wie weit der Tadel wohlmeinender Ausländer berechtigt sein könnte und ob unsere Unbeliebtheit, die heute in der ganzen Welt zum Ausdruck kommt, und der erschreckende Mangel an Freunden denn wirklich *nur* auf unsere Überlegenheit in geistiger, moralischer und wirtschaftlicher Hinsicht zurückzuführen sei. Wer es aber dennoch seinem Patriotismus schuldig zu sein glaubt, das in dieser Hinsicht übereinstimmende Urteil des gebildeten Auslandes ohne alle Prüfung beiseite zu schieben, dem mag es zur Warnung dienen, daß kein Geringerer als Bismarck darüber Klage geführt hat, daß es dem Deutschen, so mutig er auf dem Schlachtfelde sei, an „Zivilcourage“ mangele.

Für uns kommt es indessen nicht so sehr darauf an, wie weit wir wirklich, wie unsere Feinde behaupten, aus einem Volk der Dichter und Denker zu einem Volke willenloser Diener geworden

sind, und ob sich nicht ähnliche Fehler auch bei unseren Feinden finden. Sondern unsere Sorge soll es sein, daran zu arbeiten, daß wir es nicht dahin bringen. Es ist unsere Pflicht, uns gegen Einrichtungen zur Wehr zu setzen, die durch Erstreckung des Zwangssystems auf die bis jetzt noch davon verschonten Jugendjahre zwischen der Schulentlassung und dem Eintritt in den Heeresdienst mit unfehlbarer Sicherheit zu solchen Zuständen führen müssen. Wer vor dieser Pflicht seine Augen verschließt, wer sich in seiner behaglichen Ruhe nicht aufstören lassen will und sein Gewissen auch jetzt noch mit der Ausflucht einschläfert, die Vernunft werde sich selbst Bahn brechen, der begeht Verrat an der deutschen Jugend. Verrat an der deutschen Jugend aber ist Verrat an der deutschen Zukunft.

Jetzt mehr als je brauchen wir Charaktere, mutige Männer, und nicht nur im Heere. Denn wenn, nach CLAUSEWITZ, der Krieg die Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln ist, so bedeutet das auch, daß die herrlichsten militärischen Siege für ein Volk wertlos sind, das es nicht versteht, sie politisch auszunützen. Die Politik verlangt aber vor allem charakterfeste, unbestechliche und durch keine Menschenfurcht beirrbare Männer. Der Mangel an solchen Menschen ist nie so erschreckend zu Tage getreten wie beim Ausbruch des Weltkrieges, wo sich unter allen Staatsmännern Europas kein einziger fand, der der Situation gewachsen gewesen wäre, um die Katastrophe abzuwenden.

Je drohender sich die durch die Rüstungen heraufbeschworene Kriegsgefahr gestaltet, um so mehr bedarf es des Mutes von seiten politisch einflußreicher Persönlichkeiten, um den Friedenswillen des Volkes zu festigen und zum Ausdruck zu bringen, der Verhetzung der Nationen entgegenzutreten und den Kampf mit der Partei aufzunehmen, die, von selbstsüchtigen Interessen

getrieben, die Rüstungen zum Selbstzweck zu erheben bestrebt ist.

Allerdings brauchen wir heute ein Heer und ein starkes Heer, um uns des Ansturmes von allen Seiten zu erwehren. Aber das Ziel des Krieges soll nicht der Krieg und nicht die bloße Erhöhung der Wehrkraft sein. Etwas muß noch vom Rüstungszweck freibleiben; denn wenn sich das Leben in der Verteidigung des Lebens erschöpfen sollte, so hätte es keinen Sinn mehr; es wäre nichts mehr vorhanden, was wert wäre, verteidigt zu werden. So dürfen auch alle Rüstungen nur den letzten Zweck haben sich selbst überflüssig zu machen. Und wer heute Zeit und Kraft findet, die Ausarbeitung von Gesetzen zu betreiben, die die Wehrkraft des Heeres auf Kosten der freien Entwicklung der Jugend heben sollen, während dadurch nur Freiheit und Selbständigkeit des Charakters als die Bedingungen wahrer Disziplin zu Grunde gerichtet werden, der sollte seinen Witz lieber anstrengen, um Mittel und Wege zu finden, den Ursachen des Krieges zu begegnen. Unterläßt er dies, so gibt der Erfolg ihm freilich recht in der Behauptung, daß die Umstände sein Verhalten rechtfertigen. Aber er ist es dann selbst, der die Umstände so gestaltet, daß sie keinen anderen Ausweg mehr übrig lassen; denn er gibt die Mittel aus der Hand, durch die sich ein wirklicher Friede sichern ließe und trägt somit auch selbst die Schuld daran, daß der Erfolg ihm recht gibt.

Der Grund, mit dem die Forderung gesetzlichen Zwanges zur militärischen Jugendvorbereitung gerechtfertigt wird, muß vollauf zugegeben werden: der Mangel an Freiwilligkeit und Selbständigkeit, durch den ein sicherer Fortschritt in der Ausbildung unterbunden und den Führern Ärger und Verdruß bereitet wird, besteht zweifellos. Dieselbe Tatsache kann übrigens auch sonst

beobachtet werden und braucht den Pädagogen nicht in Erstaunen zu setzen. Dem Hochschullehrer drängt sich Tag für Tag die Beobachtung auf, wie sehr die von den höheren Schulen herkommenden, in ihrem Willen gebrochenen Menschen unfähig sind, die akademische Freiheit zu ihrem Segen zu genießen, wie sie diese Freiheit vielmehr mißbrauchen und froh, dem lästigen Schulzwang entronnen zu sein, sich nur um so hemmungsloser ihren Trieben hingeben, die, durch keinen Charakter beherrscht, nur durch äußeren Zwang eingedämmt waren. Wie sollte man auch von dem, der so lange nur durch stete Bevormundung gegängelt war, erwarten, daß er plötzlich im stande sein werde, seinem Willen eine vernünftige Bestimmung zu geben, wenn der Zwang nachläßt und er seine Neigungen durch nichts in der Welt mehr gefesselt sieht? Und doch sind diese Menschen die einzigen, die vermöge ihrer Berechtigung für die führenden Berufe in Frage kommen, lauter Menschen, unfähig zum Zusammenarbeiten, zu Organisation, zu Solidarität und zu kräftiger Initiative, Menschen, bei denen alle höheren Regungen durch geistlose Genußsucht oder jammervolles Strebertum überwuchert werden.

Diejenigen, die solchem Mangel an freiwilliger Unterordnung durch Zwangsmaßregeln begegnen wollen, haben also freilich recht, sich auf die Umstände zu berufen. Aber sie sind es wiederum selbst, die diese Umstände herbeigeführt haben. Hat man die Menschen einmal durch verkehrten Zwang unfrei gemacht, so ist es allerdings vergebliche Mühe, sie durch Appell an ihre Freiwilligkeit zu Taten bewegen zu wollen.

Wer einmal die Methode der äußerlichen Disziplin in der Jugendbildung bejaht hat, der bleibt in der Tat auf halbem Wege stehen, wenn er es unterläßt, den Zwang in möglichst weitgehendem Maße auch auf die schulentlassene Jugend auszudehnen.

Das Gebot der maximalen Ausnutzung der Volkskraft gebietet unweigerlich, die sonst ziellos auseinanderstrebenden, durch die Schulentlassung freigewordenen individuellen Kräfte durch eine möglichst straffe Organisation zusammenzuzwingen. Vor dieser Konsequenz gibt es kein Entrinnen. Es wäre töricht, dem Bestreben derer, die — von dieser Konsequenz getrieben — durch immer weiteren Ausbau des herrschenden Zwangssystems eine Vergeudung der Volkskraft verhüten wollen, gerade an dieser Stelle Halt zu gebieten. Denen, die sich anschicken, ihrem Bau den Schlußstein einzufügen, mit dem Wehgeschrei in den Arm zu fallen, daß dies der Schlußstein zum Kerker aller individuellen Freiheit sei, ist ein lächerliches Beginnen, wenn man sich im übrigen dazu versteht, die Jugend dieser Zwingburg auszuliefern. Wer nicht in Halbheiten stecken bleiben will, die doch alsbald unter der wachsenden Wucht der politischen Anforderungen zusammenbrechen müssen, und doch nicht die Verantwortung auf sich laden will, all die lebendigen Kräfte, die bereit liegen und nur der Erweckung harren, aufzuopfern, um durch einen ungeheuren Aufwand an künstlichen Einrichtungen einen Erfolg zu stande zu bringen, den diese Kräfte, gehörig entwickelt und in Freiheit vereinigt, von selbst herbeiführen würden, — wer also nicht die Verantwortung auf sich laden will, auf einem Wege fortzufahren, der in Wahrheit zu einer Vergeudung von Menschenkraft führen muß, wie sie teuflischer nicht die ausschweifendste Phantasie eines überreizten Hirns ersinnen könnte, — der muß den Mut haben, den Konstruktionsfehler schon in der Anlage des Gebäudes zu suchen, und sich entschließen, den Bau des Ganzen von unten aus zu erneuern, — dieser Entschluß mag im übrigen kosten, was er wolle.

Nur durch eine Umgestaltung des gesamten Erziehungswesens,

durch eine Reform der Schule an Haupt und Gliedern also, dürfen wir hoffen, das Übel an der Wurzel anzugreifen. Die Schule darf nicht länger der Abrichtung des Menschen dienen, sondern sie soll ihn durch wahrhafte Erziehung zum Bewußtsein seiner Menschenwürde führen, auf daß keine Menschenfurcht ihn von der Erfüllung seiner Pflichten zurückschrecke, noch daß er der Menschenfurcht bedürfe, um sich zum Rechttun antreiben zu lassen. Von so erzogenen Menschen würde das Wort FICHTEs gelten, daß der Staat „an ihnen ein Heer hätte, wie es noch keine Zeit gesehen".

So wird uns denn der größte Sieg über unsere Feinde nicht wahrhaft nützen, wenn er nicht zugleich zu einem Sieg über uns selbst wird. Geben die draußen Kämpfenden ihr Leben dahin, um den ersten Sieg zu erfechten, so ist es an den Daheimgebliebenen, den zweiten zu erkämpfen. Wie sollte man denen, die ihre ganze Kraft einsetzen, um den äußeren Feind zu bezwingen, zumuten, zugleich auch jenen inneren Kampf zu führen! Ohne seine siegreiche Durchführung aber sind jene Opfer umsonst gebracht. Denn was hülfe es dem deutschen Volke, wenn seine Heere die glänzendsten Siege gewännen, wenn ihm aber die Kraft fehlte, die Schranken niederzureißen, die in ihm das Aufkommen freier Menschen verhindern?

Das aber wird die letzte Probe der Tapferkeit des deutschen Volkes sein.

Von der Zukunft der inneren Freiheit.

Ein Gespräch.

Ernst: Es hat mich sehr interessiert, lieber Ludwig, aus dem Aufsatz, den du jüngst veröffentlicht hast, deine Stellungnahme zu dem Plan einer obligatorischen Vorbereitung der Jugend zum Heeresdienst kennen zu lernen. Aber ich muß dir gestehen, daß ich deinen Standpunkt nicht unbedingt teilen kann. Mir scheint, daß du mit deiner durchaus ablehnenden Haltung den Anforderungen der Wirklichkeit nicht gerecht wirst.

Erika: Auch mir hat Ludwigs Aufsatz den Eindruck gemacht, als ob er die tatsächlich bestehenden Verhältnisse nicht gebührend würdige. Doch bin ich nicht im stande, mir eine klare Meinung über die ganze Jugendwehrfrage zu bilden, ehe ich weiß, ob das bevorstehende Reichsgesetz nur für die Dauer des Krieges gelten, oder ob es auch nachher, im Frieden, noch weiterbestehen soll. Das Eine scheint mir aber außer Zweifel zu sein, daß es heute vor allem gilt, die Wehrkraft des Reiches zu festigen, und daß angesichts dieser Rücksicht alle anderen Erwägungen zurückstehen müssen. Darum ist es mir unverständlich, wieso man glauben kann, ein patriotisches Werk zu tun, indem man gegen die Einführung eines Gesetzes protestiert, das im Interesse der Landesverteidigung liegt.

Ludwig: Dagegen wird auch niemand im Ernst protestieren. Denn das müßte ein Wahnwitziger sein, der die Regierung daran

hindern wollte, alle Kräfte heranzuziehen und zur Verteidigung des Landes brauchbar zu machen. Die Notwendigkeit der Vorbereitung der Jugend zum Heeresdienst sehen auch wir Gegner des Jugendwehrgesetzes ein. Wir wenden uns nur gegen ein Gesetz, das, im Drang des Augenblicks unter dem Einfluß der gegenwärtigen Notlage geschaffen, seine Wirkung auch auf eine Zukunft erstrecken wird, in der wir es hoffentlich nicht mehr nötig haben werden, die Rücksichten der Landesverteidigung allen anderen voranzustellen.

Erika: Sie glauben also, daß das Jugendwehrgesetz auch für die Zeit nach dem Kriege gelten soll?

Ludwig: Ich glaube es nicht nur; ich weiß es.

Erika: Woher wissen Sie das denn?

Ludwig: Daher, daß das Gesetz keine beschränkende Bestimmung über die Dauer seiner Gültigkeit enthält, und schon aus dem bloßen Umstande, daß überhaupt ein Gesetz geplant ist: Denn um Verfügungen zu treffen, die nur der erfolgreichen Durchführung des Krieges dienen und also ihrer Natur nach auch nur für die Dauer des Krieges bestimmt sind, bedarf es keines derartigen Gesetzes. Dazu hat die Militärverwaltung alle erforderichen Kompetenzen.

Erika: Wenn es keine Bestimmung über die Dauer seiner Gültigkeit enthält, so scheint mir damit doch nicht gesagt zu sein, daß es unbeschränkt gelten soll. Oder können Gesetze, so wie sie eingeführt werden, nicht auch wieder außer Kraft gesetzt werden?

Ludwig: Prinzipiell kann allerdings jedes Gesetz wieder außer Kraft gesetzt werden. Aber dazu bedarf es eines neuen Beschlusses.

Erika: Nun gut! So lasse man doch der Sache ruhig ihren Gang. Das Jugendwehrgesetz mag heute, wo wir seine Bestim-

mungen dringend nötig haben, eingeführt werden. Wird es nach Friedensschluß überflüssig, oder erweist es sich gar als schädlich, so wird die Regierung wohl auch wieder die nötigen Schritte tun, um es aufzuheben.

Ludwig: Wenn Sie so urteilen, so unterschätzen Sie die Schwierigkeiten, die sich der Aufhebung eines einmal eingeführten Gesetzes entgegenstellen. Zwar ist sie prinzipiell möglich, aber das hindert nicht, daß ein solches Gesetz, wenn es angenommen wird, faktisch unwiderruflich gilt. Denn die Partei, die stark genug ist, um die Einführung eines Gesetzes zu bewirken, das dazu angetan ist, ihre Macht zu stärken, wird auch nachher stark genug sein, um dafür zu sorgen, daß das Gesetz dauernd bestehen bleibt. Gegen die Einführung des Jugendwehrgesetzes mit Erfolg zu protestieren, das ist — so schwer es an sich auch sein mag — doch noch im Bereich des Möglichen, während die Schwierigkeiten ungeheure sind, die zu bewältigen wären, wollte man nachträglich für seine Abschaffung eintreten, nachdem die Partei, in deren Interesse dieses Gesetz ist, durch das Gesetz selbst einen Machtzuwachs erfahren hat, den sie sich nicht wieder entreißen lassen wird.

Ernst: Das glaube ich auch. Wenn die Annahme des Jugendwehrgesetzes einmal beschlossen ist, so wird es kaum jemals wieder aufgehoben werden können, so wenig wie die Einführung der allgemeinen Wehrpflicht wieder rückgängig gemacht werden kann. Dennoch scheint es mir, daß man sich wegen dieses Gesetzes unnötig erregt. Vielleicht beruht das aber nur auf einem Mißverständnis. Die militärische Jugendausbildung soll ja kein Ersatz für den Militärdienst sein, sondern lediglich eine Vorbereitung dazu, insbesondere eine Vorbereitung in Geländeübungen. Die erst während des Krieges ausgebildeten Truppen haben sich in dieser Hinsicht als durchaus ungenügend geschult

erwiesen, und es hat immense Opfer gekostet, ehe sie den Anforderungen gewachsen waren, die der moderne Krieg an sie stellte. Dem Lande solche Opfer zu ersparen, dazu soll gerade die Jugendwehr dienen. Was läßt sich dagegen einwenden, daß man der schulpflichtigen und der schulentlassenen Jugend die Ausbildung gibt, deren sie im Heeresdienst bedarf? Ich möchte es im Gegenteil begrüßen, wenn auch die körperliche Erziehung endlich zu ihrem Rechte kommt, nachdem sie bisher von der Schule so arg vernachlässigt worden ist.

Ludwig: Nun wohl! Eine verstärkte Pflege der körperlichen Erziehung werde auch ich aufs lebhafteste begrüßen. Denn sie tut uns in der Tat bitter not. Aber es ist nicht einzusehen, warum diese Aufgabe, bloß darum, weil sie von der Schule bisher vernachlässigt worden ist, ihr auch weiterhin vorenthalten bleiben und der Militärverwaltung zugewiesen werden soll. Auf diese Weise würde nur ein unheilvoller Zwiespalt in die ganze Jugenderziehung getragen werden. Schon aus diesem Grunde müßte ich mich gegen das neue Gesetz erklären.

Ernst: Dann scheinen wir ja im wesentlichen doch einig zu sein.

Ludwig: Um so besser. Dann brauchen wir aber auch kein Jugendwehrgesetz in dem bisher geplanten Sinne. Handelt es sich um nichts weiter als um eine stärkere Betonung der körperlichen Erziehung der Jugend, so nenne man das auch beim rechten Namen. Man führe sportliche Übungen in den Schulbetrieb ein, meinetwegen auch Übungen in der Geländekunde, aber man lasse dabei die Beziehung auf den Krieg aus dem Spiel und verschone die Jugend mit der durchaus unjugendlichen militärischen Organisation.

Erika: Ich bin schon wieder nicht ganz im Bilde. So viel ich

verstanden habe, betonen die Befürworter des Jugendwehrgesetzes gar nicht so sehr die körperliche Ausbildung der Jugend. Sie setzen es sich vielmehr zum Ziel, durch straffere Disziplinierung der Jugend den Geist heranzubilden, dessen das deutsche Heer bedarf. Es kommt ihnen viel weniger auf die militärisch-technische Schulung an als auf die sittliche Ertüchtigung des heranwachsenden Geschlechts. Wir sind doch alle in beidem einig: daß es für den Augenblick nichts Dringenderes gibt, als daß wir eine schlagkräftige Armee haben, und daß es dabei nicht nur auf physische Überlegenheit ankommt, sondern daß eine Hauptbedingung für den Erfolg in der geistigen Verfassung unserer Truppen, unserer ganzen Bevölkerung liegt. Wie sollten wir uns da gegen Einrichtungen sträuben, die nichts anderes bezwecken als gerade die Ausbildung all der Fähigkeiten, von denen wir einsehen, daß sie uns zur Erhaltung dringend nötig sind?

Ludwig: Das ist gerade der springende Punkt! Wenn es einfach hieße: wir brauchen mehr Soldaten, wir brauchen eine militärisch geschulte Jugend, und dazu brauchen wir eine Verfügung, die es dem Belieben des Einzelnen entzieht, ob er an der Ausbildung teilnehmen will oder nicht, — wenn die Forderung so klar formuliert würde, dann hätte die Jugendwehrfrage ein ganz anderes Gesicht. Und, wie schon gesagt, es bedürfte gar keines Gesetzes, um eine aus strategischen Gründen erforderliche Institution einzuführen; dazu hat ja die Militärverwaltung freie Hand. Aber darin besteht eben die Gefahr, daß man die Sache darstellt, als wäre die militärische Jugendausbildung ein Mittel zur Erreichung außermilitärischer Zwecke. Man spricht von sittlicher Ertüchtigung der Jugend, was man aber wirklich tut, zielt alles auf eine einseitig kriegerische Beeinflussung des jugendlichen Geistes ab. Und so schleicht sich das Jugendwehrgesetz

unter Voraussetzungen herein, die äußerst gefährliche Folgen haben können. Der Kompetenzenkreis der militärischen Fachleute wird dadurch auf geistige Gebiete ausgedehnt, und damit wird die Wirksamkeit der Kräfte unterbunden, die allein auf geistigem Gebiete herrschen sollten.

Erika: Sind Sie da nicht vielleicht doch falsch unterrichtet? Die Militärorganisation will sich nicht in Erziehungsangelegenheiten einmischen, die mit ihrem Wesen nichts zu tun haben. Sondern man erhofft nur eine günstige mittelbare Beeinflussung der Geistesverfassung der Jugend durch straffe äußere Zucht.

Ludwig: Verzeihen Sie! Ist das keine Einmischung in Angelegenheiten, die mit dem Wesen der Militärorganisation nichts zu tun haben, wenn man so weit geht, mit den militärischen Übungen auch Andachten zu verbinden? Sie staunen. Aber das ist tatsächlich der Fall. Und wie man mit dem körperlichen Drill eine militärische Disziplinierung des religiösen Lebens der Jugend verquicken will, so wird man auch nicht säumen, das gesamte Geistesleben militärisch zu organisieren, man wird es dahin bringen, alle Freiheit zu unterdrücken und der Jugend alle Möglichkeit zur Entwicklung zu rauben, indem man sie auf das Prokrustesbett der Militärorganisation spannt, wo ihr dann keine freie Initiative mehr gelassen wird.

Ernst: Aber lieber Ludwig, so schlimm stehen die Sachen gar nicht. Der Jugend wird noch genug Zeit zu freier Betätigung gelassen. Die Mehrbelastung durch die militärischen Übungen wird durch eine Verminderung der Schulstunden und der Hausarbeiten ausgeglichen werden. Und der Sonntag soll nach wie vor frei bleiben.

Ludwig: Darauf kommt es nicht an. Mag die Jugend den

Sonntag behalten, mag sie noch so viel freie Zeit haben; wenn der Geist der Freiheit getötet wird, so wird ihr dies alles nichts mehr helfen. Auch ich hatte die Sonntage von der Schule frei. Und dennoch habe ich von den Sonntagen keinen vernünftigen Gebrauch machen können; denn dazu hatte mich die Schule während der Woche verdorben. Der freie Sonntag konnte es nicht hindern, daß ich zu dem körperlichen und geistigen Krüppel geworden bin, zu dem mich die Schule gemacht hat. Wie viel schlimmer aber wird es um Geschlechter bestellt sein, die nicht nur durch den Zwang der Schule in ihrer Entwicklung gehemmt sind, sondern die außerdem noch durch eine Organisation verbildet werden, die dazu angetan ist, alle verderblichen Tendenzen der Schule noch zu verstärken?

Ernst: Das sagst du immer. Aber bei alledem bist du doch das geworden, was du heute bist. Daran hat dich selbst die Schule mit ihrem von dir so verwünschten Einfluß nicht hemmen können.

Ludwig: Wenn du damit meinst, es sei etwas aus mir geworden, o, so bedenke doch, was aus mir hätte werden können, wenn ich meine Kräfte nicht an dem jahrelangen Widerstand halb aufgerieben hätte.

Ernst: Nicht aufgerieben, gestählt hat der Widerstand deine Kräfte. Soll ich dir darin recht geben, daß die Schule nicht der geeignetste Ort für die Entwicklung deiner Anlagen war, so glaube ich um so mehr, daß gerade das Ringen mit der Ungunst der äußeren Umstände dich befähigt hat, zu geistiger Höhe aufzusteigen. So oder so, auf jeden Fall hat doch die Schule viel zu deiner Entwicklung beigetragen. Ich selbst kann mich der Schule gegenüber nicht so ablehnend verhalten. Ich bin mir glücklicherweise nicht bewußt, daß mir die Schule geschadet hätte.

Ludwig: Wenn du meinst, die Schule habe dir nicht geschadet,

wer weiß, ob das nicht gerade eine Folge davon ist, daß sie dir noch viel mehr geschadet hat als mir. In diesem Maße hat sie mich freilich nicht abzustumpfen vermocht, daß ich nicht fühlte, was sie in mir zu Grunde gerichtet hat.

Ernst: Lassen wir das und kommen wir zur Sache zurück. Ich möchte die Frage, die uns beschäftigt, kurz formulieren. Das Eine scheint mir festzustehen, daß *wir* darüber kein Urteil haben, ob es aus militärisch-technischen Rücksichten nötig ist, die Jugendausbildung in der Art und Weise zu organisieren, wie es die Militärbehörde nun zu machen im Begriff ist. Wir können nur so viel sagen: *wenn* die Militärbehörde ihre Kompetenzen überschreitet, *wenn* sie ihren Einfluß ohne Not auf Gebiete überträgt, wo ihr Einfluß gefährlich werden kann, dann haben wir ein Recht, uns gegen das Jugendwehrgesetz aufzulehnen. Aber die Entscheidung darüber, ob dieses „*wenn*“ zutrifft, die steht nicht uns, die steht allein dem militärischen Sachverständigen zu.

Ludwig: Nein, diese Entscheidung steht nicht dem militärischen Sachverständigen zu, dir steht sie zu, mir steht sie zu, uns allen, und gerade uns, die wir *nicht* militärische Sachverständige sind. Wir allein sind im stande, diese Entscheidung zu treffen. Der militärische Sachverständige wird sich in seinem Urteil nur durch die Erwägung leiten lassen, ob das Gesetz seinen Zwecken günstig sei. Er kennt keine anderen Rücksichten. Darum darf man es gerade ihm nicht überlassen, zu beurteilen, ob er seine Kompetenzen überschreitet. Die Jugend aber, die bedrängt ist, die ihre Ideale bedroht sieht, sie kann sich nicht selber befreien. Darum ist es unsere unabweisliche Pflicht, für sie einzustehen.

Erika: Die Jugend wird es Ihnen kaum danken, wenn Sie die Einführung von Institutionen zu verhindern suchen, denen sie selbst sympathisch gegenübersteht. Denn soviel mir bekannt ist,

nehmen die jungen Leute gern an den Übungen teil und empfinden sie nicht im geringsten als Eingriff in ihre Freiheit. Sie haben im Gegenteil das Gefühl, daß die Militärbehörde mit der Jugendwehr ihren Neigungen entgegenkommt, und freuen sich am Waffenspiel und an den turnerischen Veranstaltungen.

Ludwig: Das gilt natürlich für den Teil der Jugend, der an der heute noch freiwilligen Jugendwehr teilnimmt. Aber sehen wir auch davon ab, so wäre es desto schlimmer für die Jugend, wenn sie die Bedrohung ihrer Freiheit nicht sieht, und desto dringender unsere Pflicht, die Verblendeten vor dem Schicksal zu bewahren, sich nie ihrer freien Selbstbestimmung bewußt zu werden. Wir haben doppelte Arbeit; es gilt, der Jugend den Weg freizuhalten, es gilt aber auch, die Jugend aufzuklären und ihre Triebe in andere Bahnen zu lenken, an Stelle der Scheinideale, denen sie nachjagt, das wahre Ideal der Freiheit zu setzen, sie innerlich zu festigen und zu wappnen gegen die Gefahr, die ihr selbst nicht als Gefahr erscheint. Wir, die wir die Gefahr erkennen, die der Freiheit droht, wir sind die berufenen Anwälte der Jugend. Zwar wissen wir, daß die Verteidigung des Landes die Vorbereitung zum Heeresdienst erfordert, wir wissen aber auch, welches die notwendigen Grenzen sind, in denen sich diese Vorbereitung halten muß, soll sie überhaupt noch Sinn haben.

Erika: Sie sprechen immerfort von Gefahren, die der Freiheit drohen. Ich muß gestehen, daß diese Gefahren mir weder in Gestalt des Jugendwehrgesetzes noch in irgend einer anderen Gestalt zum Bewußtsein kommen.

Ludwig: Dann müssen Sie ja blind sein, wenn Sie nicht sehen, wie jede freiheitliche Äußerung verdächtigt und verfolgt wird, und wenn Sie nicht erkennen, daß das Jugendwehrgesetz die allerradikalste Methode ist, sich von vornherein gegen alles freiheit-

liche Streben zu schützen, indem man solche Regungen im Keime erstickt und sie sich nicht erst so weit entwickeln läßt, daß es der Gewalt bedürfte, um sie nachträglich auszurotten.

Erika: Ich glaube, Sie übertreiben. Wenn es so stünde, so müßten wir das doch alle fühlen. Ich aber fühle mich in meiner Freiheit nicht behindert und glaube auch kaum, daß einer von Ihnen in seiner Freiheit beeinträchtigt ist.

Ludwig: Da irren Sie sich sehr. Oder sollte Ihnen das nicht als eine widerrechtliche Beschränkung der Freiheit erscheinen, daß es mir nicht möglich ist, von meiner wissenschaftlichen Lehrfreiheit Gebrauch zu machen? Zwar ist heute die Verfassungsbestimmung noch nicht aufgehoben, die die wissenschaftliche Lehrfreiheit gewährleistet. Aber das hindert nicht, daß meine Vorlesungen von Personen besucht werden, die auf den Moment lauern, wo sie eine meiner Äußerungen zu Denunziationen gegen mich verwenden können, die nichts Dringenderes zu tun finden, als daß sie meine wissenschaftliche Lehre in Wort und Schrift durchstöbern, in der Hoffnung, darin eine staatsgefährliche Idee zu entdecken, aus der sie mir den Strick drehen können, um mich ein für allemal zum Schweigen zu bringen und sich damit die Ruhe des Gewissens zu verschaffen, zu der sie nicht kommen, so lange ich nicht aufhöre, ihnen ihre wahren staatsbürgerlichen Pflichten vor Augen zu halten. Gegen all diese Umtriebe bin ich schutzlos, solange nicht der Staat selbst sich zum Schirmer der Freiheit macht, und solange der Geist der Freiheit den Namen des Staates zu fürchten hat, der der Name der Macht ist.

Erika: Sehen Sie aber nicht ein, daß es im Interesse der Landesverteidigung ist, dem Publikum sonst zugestandene Freiheiten zu entziehen, durch deren Mißbrauch die Sicherheit des Reiches gefährdet werden könnte?

Ludwig: Ich glaube, daß die Heeresleitung selbst am besten weiß, von welcher Tragweite die aus der Redefreiheit entspringenden Gefahren für den Erfolg unserer Armeen sind. Daß aber die *Heeres*leitung diese Gefahren nicht fürchtet, beweist mir der Umstand, daß sie bis jetzt den Verfassungsartikel über die wissenschaftliche Lehrfreiheit nicht suspendiert hat. Die bürgerlichen Kreise dagegen, in deren Interesse die Unterdrückung der Freiheit ist, halten es für opportun, ihre Machenschaften unter Hinweisung auf strategische Rücksichten dem Publikum mundgerecht zu machen, sie nützen die Notlage aus, in die uns die Wahrung des Burgfriedens versetzt, um sich nach der Aufhebung des Belagerungszustandes im Besitz einer Macht zu sehen, die es ihnen gestatten wird, als die allein herrschende Partei aufzutreten.

Ernst: Aber lieber Ludwig, du wirst doch nicht wünschen, daß das Reich, das seine ganze Kraft braucht, um der Überzahl der Feinde Herr zu werden, durch Parteikämpfe zerrissen werde. Sei doch vernünftig und gib zu, daß uns jetzt gar nichts anderes übrig bleibt, als in Passivität zu verharren und alle innerpolitischen Angelegenheiten bis nach dem Kriege auf sich beruhen zu lassen.

Ludwig: Mit eurer Passivität! Ja, wenn diese Passivität bedeuten würde, daß alle Teile sich ruhig verhalten, daß es möglich wäre, auch im Innern auf den status quo ante zurückzukommen, dann hätte die Passivität, die ihr fortwährend predigt, keine weitere Bedeutung als die eines allgemeinen Stillstandes innerpolitischer Aktion. Aber dem ist nicht so. Sondern Passivität von unserer Seite heißt nichts anderes als ungehemmte Aktivität von der anderen Seite. Im Grunde wird damit nicht ein Stillstand der innerpolitischen Entwicklung herbeigeführt, sondern eine Entwicklung nach der Richtung, deren Partei bei Verhängung des Belagerungszustandes am Ruder war.

Ernst: Mir scheint, daß wir weit von unserem ursprünglichen Thema abgewichen sind. Wir sprachen doch vom Jugendwehrgesetz. Laß uns darauf zurückkommen; denn die Frage der wissenschaftlichen Lehrfreiheit steht nicht im Zusammenhang damit.

Ludwig: Freilich steht sie damit im Zusammenhang, und zwar in unmittelbarem Zusammenhang. Denn einmal wird es nur möglich sein, wissenschaftlich gegründete Äußerungen für oder gegen das Gesetz zu unterdrücken, wenn man zugleich auch die allgemeine Lehrfreiheit aufhebt. Denn wie sollte es einem Menschen, dem die wissenschaftliche Lehrfreiheit zugestanden wird, verboten werden können, die Frage des Jugendwehrgesetzes so gut wie irgend ein anderes, sagen wir medizinisches oder mathematisches Thema wissenschaftlich zu erörtern, mögen die Resultate dieser Erörterung auch sein, welche sie wollen, vorausgesetzt nur, daß sie nach wissenschaftlicher Methode geschieht.

Und zweitens sind die Beschränkungen der wissenschaftlichen Lehrfreiheit und die Militarisierung der Jugend Maßnahmen, die einander gegenseitig als Mittel zur Erreichung desselben Zieles ergänzen: Durch die militärische Ausbildung der Jugend unterbindet man das Streben nach Aufklärung und die Möglichkeit freier Selbstbestimmung; durch Unterdrückng der Lehrfreiheit werden die Quellen verschüttet, aus denen die Jugend Aufklärung schöpfen könnte, und von wo aus sich freiheitliche Bestrebungen Geltung verschaffen könnten.

Zudem ist die Frage der obligatorischen Jugendwehr nur ein einzelner und sehr spezieller Fall der Frage der Geistesfreiheit. Warum sollten wir daher nicht vom höheren Standpunkt an die Jugendwehrfrage herantreten, sie gleichsam sub specie aeternitatis betrachten und uns dabei bewußt werden, daß ihrer Ent-

scheidung die Tragweite einer Wendung in der Geschichte des Geisteslebens zukommen kann.

Darum liegt es gar nicht außerhalb unseres heutigen Themas, wenn ich euch nun die Frage vorlege: Gibt es ein Recht, die freie Meinungsäußerung vor Gebildeten zu beschränken? Wohl verstanden, vor Gebildeten, d. h. vor Menschen, die fähig sind, das Vorgetragene kritisch aufzufassen und zu beurteilen.

Ernst: Diese Frage hat mich in letzter Zeit schon viel beschäftigt. Ich bin hauptsächlich durch den Gedankenaustausch mit meinen im Feld stehenden Freunden dazu gedrängt worden. Und es ist mir dabei sonderbar ergangen. Jene zogen hinaus in der Überzeugung, für ein Volk zu kämpfen, das in jeder Beziehung hoch über seinen Angreifern steht. Sie sahen nur das unschuldig überfallene Vaterland, sie waren sich nicht bewußt, daß jede Nation, die am Kriege teil hat, nicht ganz frei von Schuld sein kann, mögen die Verhältnisse zwar auch so liegen, daß man wohl sagen darf, die überwiegende Schuld komme dem einen oder dem anderen Staate zu. Und während jene kämpften, begann sich bei uns die Selbstkritik zu regen. Wir fingen an, hier und dort Zweifel darüber zu spüren, ob vielleicht auch bei uns nicht alles so sei, wie es sein sollte. Aber sollten wir denen, die dem Tod täglich ins Auge sahen, die Bedenken mitteilen, die wir selbst hegten? Sollten wir ihren Glauben erschüttern? Vielleicht war ja dieser Glaube das Einzige, was ihnen die Kraft gab, durchzuhalten. Und darum schwieg ich meinen Freunden im Feld gegenüber. Ich schwieg, bis die ersten Stimmen von ihrer Seite laut wurden, die mir zeigten, daß auch sie den Tatsachen nicht kritiklos gegenüberstanden, daß aber ihre Vaterlandsliebe und ihre Opferfreudigkeit auch diesen Bedenken gewachsen waren.

Ludwig: Also waren die, die selbst im Krieg sind, auch darin

mutiger als wir, auch darin konnten wir von ihnen lernen, daß es nicht nur gilt, dem äußeren Feind ins Gesicht zu sehen, sondern daß man auch dem inneren unerschrocken begegnen soll.

Hermann: Und dieser Mut setzt euch in Erstaunen? Mich wundert er nicht. Denn um was glaubt ihr denn, daß jene kämpfen, wenn nicht um die Wahrheit? Glaubt ihr denn, daß sie die Kraft hätten, so auszuhalten, wie sie es tatsächlich tun, wenn sie nicht überzeugt wären, für ein Land im Feld zu stehen, in dem es vor allem um den Sieg der Wahrheit und der Freiheit geht? Der Wahrheit, mag sie auch sein wie sie will, mag sie bitter oder angenehm schmecken, und der Freiheit um jeden Preis. Das hieße nicht im Sinne derer handeln, die gewillt sind, ihren Leib und ihr Leben fürs Vaterland zu opfern, wenn man inzwischen im Lande an der Arbeit wäre, die Wahrheit zu unterdrücken und die Freiheit hintan zu halten. Denn dann wäre ihr Opfer vergebens, das sie für ein *freies* Vaterland bringen wollen.

Ich sehe zu meiner Betrübnis, daß ihr Daheimgebliebenen nicht den gleichen Mut habt. Ich fasse es nicht, daß es dieselbe Nation ist, die nach außen all jene Wunder der Tapferkeit vollbringt und im Innern vor einem freien Wort in Furcht erzittert.

Erika: Ich fürchte, daß Ihr Urteil als das eines Ausländers den Umständen nicht gerecht wird. Es fehlt Ihnen das Verständnis für die Not der Zeit.

Hermann: Nein, gerade die Not der Zeit ist es, was mich sprechen läßt. Nicht der Zufall der Geburt hat mich nach Deutschland geführt, sondern aus freier Wahl habe ich es zu meinem geistigen Vaterland gemacht, weil ich fühlte, was deutsches Wesen für mich, für die ganze Welt bedeuten kann. Und das befähigt mich vielleicht, besser zu sehen als ihr anderen, wo die wahre Not der Zeit liegt, daß sie ein Schrei nach Freiheit ist.

Erika: Trotzdem ist es mir unverständlich, wie Sie so gar keinen Sinn dafür haben, daß es augenblicklich vor allem darauf ankommt, jegliche Äußerung und jegliche Aktion zu unterlassen, die die Einigkeit des Reiches, seine Sicherheit und seine Schlagfertigkeit in irgend einer Weise beeinträchtigen könnte. Gewiß, wir alle wollen ein freies Deutschland. Wir alle haben dasselbe große Ziel. Aber ist es nicht kurzsichtig, die Erreichung dieses Zieles dadurch zu gefährden, daß man voreilig Maßnahmen trifft, von denen man sich zwar seine Förderung verspricht, die aber unter den gegenwärtigen Umständen vollständig verfehlt sind?

Ernst: Das meine ich auch. Siehst du, lieber Ludwig, du wirst selbst zugeben, daß z. B. die Preßzensur und die Wahrung des Burgfriedens dringend nötige Vorkehrungen sind, um die Kraft des Landes nach außen intakt zu erhalten. Die Presse muß kontrolliert werden, damit unzufriedene Elemente nicht die Möglichkeit haben, sich zu äußern und den Anstoß zu Unruhen im Innern des Reiches zu geben. Unruhen müssen aber unter allen Umständen vermieden werden, will man das Reich nicht schwächen und damit der Verwirklichung der Ideen gerade entgegenarbeiten, nach denen wir ja alle streben. Denn der Sieg Deutschlands ist die erste Bedingung dafür, daß wir überhaupt unserem Ziele um einen Schritt näher kommen: einem freien Deutschland Das gibst du alles zu. Also mußt du auch zugeben, daß die Beschränkung der Lehrfreiheit durchaus im Gebiet der notwendigen Sicherheitsmaßregeln liegt. Denn zwischen ihr und der Preßzensur kann ich nur einen graduellen Unterschied erblicken Beides sind Mittel zur Erreichung desselben Zweckes: Sicherung der inneren Ruhe als Bedingung der Möglichkeit eines Sieges

Hermann: Auf einen Sieg Deutschlands hoffen wir alle. Er ist für uns die Erfüllung der innigsten Wünsche; denn nur auf

diesem Wege werden wir auch den Sieg unserer Ideen erwarten dürfen. Aber was hilft uns der Sieg Deutschlands, wenn er durch die Unterdrückung der Freiheit im Innern erkauft wurde? Wozu wird dann gesiegt? Wozu die unermeßlichen Opfer, die ungeheuren Anstrengungen, wenn inzwischen das verloren gegangen ist, wofür man kämpfte? Für den deutschen *Geist*, den Geist der *Freiheit* stehen wir alle freudig ein, für den bringen wir gern alle Opfer. Aber wenn der tot ist, unterdrückt von denselben Menschen, die sich seines Namens bedienten, um die Jugend zu den Fahnen zu rufen und sie anzufeuern, ihr Leben in die Schanze zu schlagen, dann wollen wir nichts mehr von Deutschland wissen, dann mag Deutschland siegen oder fallen, uns kümmert es nicht mehr, es hat uns nichts mehr zu geben, nachdem es nicht gehalten hat, was es versprochen, woran wir die gläubigsten Erwartungen geknüpft haben. Aber noch viel mehr! Wir werden ihm nicht nur gleichgültig den Rücken kehren, denn nicht einmal dies können wir dann tun, sondern wir müssen dann mit Deutschlands Feinden seine Vernichtung herbeisehnen, wir werden vom verzehrendsten Schamgefühl gepeinigt sein, solange der Schandfleck nicht von der Erde getilgt ist, der Schandfleck, daß ein Land im Namen der Freiheit die Freiheit zu Grunde gerichtet hat, ein Land, das die edelsten Apostel der Geistesfreiheit seine Söhne nannte, ein Land, das wir so heiß liebten, weil es uns als das Asyl der von uns über alles geliebten Freiheit erschien, das wir zu sehr lieben, um es seine Ehre überleben zu sehen, ein Land, dem nun die Schmach angetan wird, zum Schauplatz der Tyrannei zu werden, nicht als das Opfer fremder Willkürherrschaft, sondern krank an der Unfähigkeit zu freiem inneren Leben. Was helfen dann die Siege? Was hilft es, nach außen blühend und frei dazustehen? Ein Volk von Knechten braucht auch anderen Völkern gegenüber keine

Freiheit. Mag es sich völlig unter das Joch fremder Herren beugen. Es nimmt dann nur den Platz ein, der ihm seinem geistigen Range nach zukommt.

Aber *den* Tod der deutschen Freiheit wollen wir nicht erleben. Wir wollen jedes Opfer dafür bringen, daß es nicht dahin komme, wir wollen die alte deutsche Freiheit nicht mit Füßen treten lassen. Denn was wäre unser Leben überhaupt noch, wenn es aufhören sollte, ein Leben für die Idee der Freiheit zu sein, für die Idee der Freiheit, wie sie in Deutschland geboren wurde, wie sie nur in Deutschland sich entfalten konnte, und wie sie, wie wir alle glühend hoffen, von Deutschland aus den Siegeszug über die ganze Welt antreten wird.

Erika: Alles, alles, was Sie gesagt haben, ist auch mir aus der Seele gesprochen. Und ich sehe daraus, daß wir im letzten Grunde einig sind. Sie selbst wollen für die Freiheit Opfer bringen. Ist Ihnen aber kein Opfer zu groß, warum sollten Sie nicht zugeben, daß man unter Umständen für die Freiheit auch Opfer an Freiheit zu bringen im stande sein muß, mögen sie uns für den Augenblick auch noch so beschwerlich und unangenehm sein, ja mögen sie scheinbar gerade der Idee der Freiheit widerstreiten. Und ein solches Opfer bedeutet auch die Beschränkung der Lehrfreiheit.

Hermann: Wer aber soll dann die Idee der Freiheit hochhalten, wenn von ihr nicht mehr die Rede sein darf? Es steht und fällt die Zukunft des deutschen Geisteslebens mit der Lehrfreiheit der Männer, die ihr ganzes Wirken in den Dienst der Erforschung der Wahrheit gestellt haben. Sehen Sie doch nur, wie groß die Not ist, wenn man einen Mann wie Ludwig zum Schweigen verdammt und damit sein Lebenswerk vernichtet.

Erika: So groß ist die Not nicht. Denn wenn Ludwig auch ein

paar Monate lang untätig sein muß, so geht damit seine Lehre doch keineswegs verloren.

Ludwig: Wieso ein paar Monate lang? Ich denke doch, während der Dauer des ganzen Krieges.

Erika: Nun also, vielleicht ein paar Jahre lang. Das tut nichts zur Sache.

Ludwig: Doch, das tut sehr viel zur Sache. Denn wir dürfen nicht nur mit ein paar Jahren rechnen, sondern wir müssen von der allerschlimmsten Möglichkeit ausgehen, von der Möglichkeit, daß der Krieg in absehbarer Zeit überhaupt nicht mehr aufhören, daß er zu einem Dauerzustand wird. Die Technik des modernen Krieges ist ja darauf eingestellt, die Beendigung des Krieges immer weiter hinauszuschieben. Somit bedeutet aber die Suspension der Lehrfreiheit während des Krieges die Suspension der Lehrfreiheit überhaupt. Und weder ich noch irgend jemand wird also hoffen dürfen, jemals wieder eine freie geistige Tätigkeit aufnehmen zu können. Die Tragweite einer die Lehrfreiheit beschränkenden Verfügung ist daher unermeßlich und erfordert, daß wir uns mit allen Mitteln dagegen zur Wehr setzen.

Erika: Ach, das glauben Sie ja selbst nicht, daß der Krieg immer dauern werde.

Ludwig: Warum sollte ich das nicht glauben? Dachte man zuerst nicht auch, der Krieg könne nicht länger als sechs Wochen dauern? Nun währt er bald zwei Jahre. Und sind Sie sicher, daß er im nächsten Jahr beendet sein wird?

Erika: Nein.

Ludwig: In zwei Jahren?

Erika: Auch dies kann ich nicht mit Bestimmtheit voraussetzen.

Ludwig: In drei Jahren?

Erika: Nein.

Ludwig: In fünf Jahren?

Erika: Nein.

Ludwig: In zehn Jahren?

Erika: Vielleicht währt er auch dann noch.

Ludwig: In dreißig Jahren?

Erika: Nein, so lange wird der Krieg sicher nicht dauern, so lange kann er gar nicht dauern.

Ludwig: Also gehen wir wieder zurück. Sie hatten zugegeben, daß sich nicht mit Sicherheit annehmen läßt, der Krieg werde in zehn Jahren beendet sein. Wird er es in elf Jahren sein?

Erika: Ich weiß es nicht.

Ludwig: In zwölf Jahren?

Ernst: Ach hört doch damit auf! Ich muß Ludwig freilich darin recht geben. Über die Dauer des Krieges lassen sich keine sicheren Annahmen machen. Er kann so lange dauern, wie es überhaupt Soldaten gibt. Denn wirtschaftlich halten wir den Kriegszustand beliebig lange aus. Der Aushungerungsplan unserer Feinde erreicht seinen Zweck nicht. Aber darin muß ich doch widersprechen, daß die moderne Kriegstechnik daraufhin angelegt sei, den Krieg zum Dauerzustand zu machen. Sie arbeitet im Gegenteil mit so radikalen Mitteln, daß es erstaunlich ist, wie der Krieg sich derart in die Länge ziehen kann.

Ludwig: Wieso? Der Stellungskrieg verzögert doch gerade die Entscheidungskämpfe. — Aber lassen wir das. Es interessiert uns hier nicht in erster Linie.

Erika: Was ich noch immer nicht verstehe, das ist Ihre Besorgnis für die Zukunft des deutschen Geistes. Wir alle sind doch geistige Menschen, und wir alle haben das Zutrauen, daß die Idee

der Freiheit siegen wird, mögen sich ihr noch so große Hindernisse in den Weg stellen.

Ludwig: Nein, eben dies Zutrauen haben wir nicht, sondern wir wissen, daß ernsthafte Arbeit und steter Kampf nötig sind, damit die Idee der Freiheit nicht untergeht.

Hermann: Sehen Sie denn nicht all die feindlichen Mächte, die rings lauern und nur auf den Augenblick warten, wo sie sich auf die unbeschützte Freiheit stürzen und sie für immer vernichten können?

Erika: Diese Mächte sehe ich wohl. Aber ich glaube nicht an ihre Kraft. Das Gute wird sich immer Bahn brechen. Es kommt nur darauf an, daß der Geist lebendig bleibt, der das Gute will.

Ludwig: Ja, auf den Geist kommt es an. Und den gerade will man unterdrücken und töten.

Erika: Wie kann man den Geist töten! Der Geist ist doch unsterblich, mag man ihn auch zeitweilig unterdrücken.

Ernst: Nein, der Geist kann nicht sterben, die Idee kann nicht untergehen, mögen die Bedingungen ihrer Verwirklichung auch noch so fern und schwer erreichbar sein, mag ihre Verwirklichung sogar unmöglich erscheinen. Die Idee lebt dennoch.

Hermann: Geben Sie zu, daß man einen Menschen wahnsinnig, daß man seinen Geist krank machen kann, indem man ihn unter hinreichend ungünstige Bedingungen stellt? Geben Sie das zu?

Ernst: Allerdings.

Hermann: Dann gestatten Sie wohl, daß ich mich auch darauf einlasse, von „nur graduellen“ Unterschieden zu sprechen. Wenn Sie zugeben, daß man den Geist eines Menschen krank machen kann, so müssen Sie auch zugeben, daß man ihn töten kann. Denn das ist nur ein gradueller Unterschied.

Ernst: Nun verdrehen Sie Worte. Man kann in der Tat einen Menschen geistig krank machen oder ihn geistig töten. Aber das ist nicht derselbe Geist, von dem wir eben sprachen. Der Geist des Volkes kann nicht getötet werden. Der Geist der Freiheit kann nicht untergehen. Er lebt, auch wenn Sie und ich, wir alle und viele andere geistig und körperlich sterben. Der Geist der Freiheit ist unabhängig vom Geist des Einzelnen.

Ludwig: Was ist denn das für ein mystischer Geist des Volkes, der noch leben soll, wenn das Volk tot ist? Welcher Geist ist dann noch lebendig, wenn alle tot sind, die einen Geist besaßen?

Erika: So darf man die Sache nicht auffassen. Es sterben ja nicht alle im Krieg, und es werden nicht alle Überlebenden wahnsinnig. Der Geist bleibt in den anderen leben und wird auch in ihnen noch stark genug sein, um zum Siege zu gelangen.

Ludwig: Wissen Sie denn nicht, daß der Krieg gerade eine negative Auslese bildet? Nicht die Tüchtigsten werden verschont und kehren zurück, um nach dem Krieg die Ideen verwirklichen zu helfen, für die sie gekämpft haben. Sondern gerade die gehen zugrunde. Denen aber, die im Lande bleiben können, will man die Möglichkeit nehmen, ihre Pflicht gegenüber den draußen Stehenden zu tun, ihre Pflicht, die darin besteht, es nicht auch noch jenen zu überlassen, die inneren Feinde zu besiegen, nachdem sie die äußeren niedergerungen haben. Sondern die macht man unschädlich, man nimmt ihnen die Freiheit der Meinungsäußerung und bereitet damit Zustände vor, die nicht die geringste Ähnlichkeit mit jenen haben, für die allein unsere Soldaten auf den Schlachtfeldern bluten.

Erika: Es ist unbegreiflich, wie Sie nicht einsehen können, daß Sie mit ganz falschen Mitteln arbeiten. Wir wollen doch jetzt keine unnötigen Schritte tun, die nur die Sicherheit des Reiches

ins Schwanken bringen, sondern wir wollen die Reformen, deren Notwendigkeit auch ich deutlich erkenne, und für die im geeigneten Augenblick zu kämpfen ich entschlossen bin, geduldig auf die Zeit nach dem Kriege verschieben.

Hermann: Ja, bis nach dem Kriege! Und inzwischen wollt ihr zusehen, wie man euch alle Mittel entwindet, um solche Reformen einmal durchzusetzen. Wenn ihr nicht *jetzt* auftretet, so wird es nachher zu spät sein.

Erika: Welchen Sinn soll es aber haben, jetzt im Lande Unruhe und Uneinigkeit zu stiften?

Hermann: Den Sinn, daß dadurch der alte Geist der Freiheit wach bleiben soll, den man gern einschläfern und dann im Schlafe überfallen möchte.

Erika: Wie können Sie auch nur so reden, als ob es den Tod, der Freiheit bedeuten würde, wenn man sich während einiger Zeit eine Einschränkung der Freiheit gefallen läßt! Damit sollen wir geistigen Menschen gerade unsere Überlegenheit beweisen daß wir die vorübergehende Einschränkung auf uns nehmen und dennoch unverwandt nach dem Ziele blicken, das ja für uns alle das gleiche ist.

Ludwig: Wie wollen Sie aber das Ziel festhalten, wenn Ihnen gerade dies durch die Knebelung des Geistes unmöglich gemacht wird?

Erika: Das Ziel bleibt unverrückbar stehen, mag auch der menschliche Geist noch so sehr geknebelt, mag er in seinen Äußerungen und seiner Entfaltung auch vollständig gehemmt sein. Die Idee bleibt die Idee. Ihre Existenz hängt nicht davon ab, ob einige Menschen mehr oder einige Menschen weniger leben, die daran festhalten.

Ludwig: Davon hängt sie freilich nicht ab. Aber wenn gerade die Menschen umkommen, in denen die Idee lebte, wo denken

Sie dann, daß die Idee weiter existieren wird? Ist sie ein Ding, das in der Luft schwebt? Oder nennen Sie mir den Ort, wo sie unabhängig von der Tätigkeit der Menschen ihre Wirksamkeit entfaltet.

Erika: Die Idee ist natürlich an die Menschen gebunden. Aber doch nicht in dem Sinn, daß mit dem Tode einzelner Menschen auch die Idee untergehen würde. Die Idee kann nicht untergehen. Sie lebt ewig fort. Sie lebt im Geist der Menschheit fort, und so wenig der Geist der Menschheit sterben kann, so wenig kann die Idee sterben.

Ludwig: Sie sagen ja immer dasselbe; damit kommen wir nicht von der Stelle.

Erika: Wie kann ich etwas anderes sagen, solange wir uns über den wichtigsten Punkt nicht verständigt haben, über die Unvergänglichkeit der Idee. So wenig Ihr Geist, lieber Ludwig, sterben kann, so wenig können die Ideen sterben, die Sie beseelen und für deren Durchsetzung Sie eintreten wollen.

Ludwig: Wir haben uns doch eben darüber verständigt, daß man einen Menschen wahnsinnig machen oder ihn töten kann und mit ihm seinen Geist.

Erika: Nun verwechseln Sie schon wieder den Geist, der allerdings sterben kann, mit dem unsterblichen Geist. Natürlich können die Funktionen Ihres Geistes gestört oder vernichtet werden, und dann sind Sie nicht mehr imstande, für eine Idee mit Vorsatz und Willen zu wirken. Aber Sie werden doch nicht leugnen, daß Ihr Geist dennoch fortwirkt, daß Ihre Ideen ihre Kraft behalten.

Ludwig: Doch, das leugne ich aufs entschiedenste. Mein Geist wird nach meinem Tode oder nach der Zerstörung meiner geistigen Funktionen nicht mehr wirken können. Soll aber die Spur meines Lebens nicht verwischt werden, so muß ich, solange

ich lebe, dafür sorgen, daß meine Gedanken auf irgend eine Weise in Wirklichkeit umgesetzt werden. Ich muß sie mitteilen und verbreiten. Und nur wenn mir dies gelingt, so darf ich hoffen, daß die Wirksamkeit meiner Ideen nach meinem Tode weiter bestehen wird. Das ist aber nicht die Wirksamkeit der Ideen, wie Sie sie sich denken, losgelöst vom Individuum, sondern nur die Wirksamkeit dessen, was ich in Wort und Schrift und Tat niedergelegt habe. Wenn man mich aber daran hindert, heute, solange ich noch lebe, für Ideen zu wirken, so ist mir die Möglichkeit jeglicher Wirksamkeit genommen. Und so geht es allen anderen, die sich in einer der meinen ähnlichen Lage befinden. Wenn Millionen von Menschen die Idee der Freiheit oder eine andere Idee in sich tragen, und wenn diese Millionen alle daran gehindert werden, etwas im Dienste ihrer Idee zu tun, sei es auch nur, sie anderen zu übermitteln, so nehmen sie diese Idee mit ins Grab, und nach ihrem Tode wird es sein, als hätte nie ein Mensch eine derartige Idee gehabt, wenn nicht andere Menschen kommen, die vielleicht wieder dieselben Ideen haben, nicht durch irgend eine mystische Übertragung, sondern bloß weil sie vernünftige Wesen sind.

Erika: Wenn man Sie hört, so klingt es, als ob der Geist der Menschheit an den Einzelnen gebunden wäre. Und ich kann Ihre Behauptung auch nicht mit Gründen widerlegen. Aber mein Gefühl, meine Überzeugung, mein Glaube, alles lehnt sich dagegen auf. Dem kann nicht so sein. Wir kennen doch einen Geist, der existiert, frei von der Existenz des Individuums. Es ist der Geist der Völker. Es ist der Geist der Menschheit. Und in diesem Geist wirkt ewig das fort, was über das Individuum hinausgeht. Und weil dem so ist, so brauchen wir nicht kleinmütig an dem Sieg der Idee zu verzweifeln, auch wenn es heute und morgen nicht gelingt, in ihrem Dienst etwas zu tun. Denn daran dürfen wir

glauben, daß die Idee nicht auf uns schwache Menschen angewiesen ist; sie existiert fort im Geiste der Menschheit. Das Ziel bleibt ewig stehen.

Ludwig: Aber darüber streiten wir ja gerade. Diesen geheimnisvollen Geist der Menschheit, der gleichsam über der Menschheit als Ganzem schweben soll, den leugne ich. Es gibt keinen solchen Geist der Menscheit, es gibt keinen solchen Geist der Völker, der etwas anderes wäre als der Inbegriff aller geistigen Äußerungen der das Volk oder die Menschheit ausmachenden Individuen. Es gibt keinen solchen Geist, dem man das Schicksal der Menschheit anvertrauen könnte, wenn man selbst zu schwach ist, um für die Ideale einzutreten, die man als richtig erkannt hat.

Ernst: Ich sehe zu meinem großen Schmerz, daß wir uns nicht einigen werden. So nahe, so unendlich nahe stehen wir einander mit unseren Ansichten. Und doch vermögen wir den kleinen Schritt nicht zu tun, der uns ganz vereinen würde. Unser Ziel ist dasselbe. Wir alle wollen den Sieg der Idee, den Sieg der Freiheit. Wir alle glauben an den Sieg der Idee.

Ludwig: Verzeih! Wir alle glauben daran. Aber das bedeutet nicht für uns alle dasselbe. Ich glaube daran, daß eine Idee verwirklicht werden kann, wenn man unablässig an ihrer Verwirklichung arbeitet. Aber daran glaube ich nicht, daß das Gute sich von selbst Bahn bricht. Ja ich halte sogar die, welche — im blinden Vertrauen auf die Macht des Guten, die sich unabhängig von aller menschlichen Hilfe durchsetzen soll, — die Hände in den Schoß legen, für die schlimmsten Feinde der Freiheit und des Fortschritts. Denn indem sie davon ausgehen, daß es unnötig sei, seine Kräfte für das Zustandekommen dessen einzusetzen, was ja ohnehin zu stande kommen werde, geben sie das Feld allen beliebigen Gewalten preis, die denn auch nicht säumen werden, den

ihnen überlassenen Platz einzunehmen und die Entwicklung des Guten mit aller Macht zu hintertreiben.

Ernst: Nur eine Verkennung der tatsächlichen Verhältnisse kann dich so reden lassen. Du übersiehst, von deinen gewiß sehr edlen Motiven geleitet, all die Mittel und Wege, die die Natur selbst hat, um sich zu helfen. Du glaubst nicht, wie viel kleiner all die Gefahren in Wirklichkeit sind, die du aus Mangel an Vertrauen in die Natur der Menschen und der menschlichen Gesellschaft übergroß siehst. Weder eine Gesetzesvorschrift für die militärische Ausbildung der Jugend noch die zeitweilige Unterdrückung der Lehrfreiheit werden es zu stande bringen, daß der lebendige Geist unterliegt. Das Leben des Geistes selbst läßt sich nicht unterdrücken. Mag man ihn hier und zu dieser Zeit auch knechten, so wird er sich in anderer Weise oder zu anderer Zeit selbst wieder frei machen. Denn die Natur selbst will das Vernünftige. Und so ist dafür gesorgt, daß auf jede Aktion eine Reaktion erfolgt. Darum ist nie und nimmer zu befürchten, daß man dem Geist Gewalt antun könnte, gegen die er sich nicht in irgend einer Art zu schützen vermöchte. Wir sind nicht so weise, daß wir immer erkennen könnten, wie das vor sich geht. Es ist uns genug, das Vertrauen zu haben, daß auch ein scheinbarer Rückschritt stets eine Reaktion ist, auf die ein um so größerer Fortschritt erfolgen wird. Und das läßt uns auch darauf vertrauen, daß es uns nur zum Guten gereichen kann, wenn wir uns jetzt eine gewisse Unterdrückung des Geisteslebens gefallen lassen. Denn sie wird erfordert, damit ein Zustand verwirklicht werden kann, von dem wir die Bedingungen für eine um so reichere Entfaltung der geistigen Freiheit erhoffen dürfen, je tiefer wir jetzt gedemütigt werden, und je größere Opfer an persönlicher und politischer Freiheit wir auf uns nehmen.

Ludwig: Was soll man für die Durchsetzung der uns gemeinsamen Ideale hoffen, wenn sogar ein so selbstloser und geistig so regsamer Mensch wie du auf diesem Standpunkt steht! O, daß doch einmal die Verblendung von dir genommen würde, die dich gefangen hält, daß du doch einsehen lerntest, daß durch Kontemplation nichts für die Idee geschieht, daß in ihrem Dienste leben einen steten, harten Kampf führen heißt!

Wo aber sind die Anwälte der Jugend, wenn die, die von dem heiligen Recht der Jugend auf Freiheit überzeugt sind, tatenscheu zurücktreten, um das Schicksal der Jugend gütig waltenden Kräften zu überlassen, sie aber in Wirklichkeit der geistigen Knechtschaft preisgeben und damit die furchtbare Verantwortung auf sich laden, es mit verschuldet zu haben, wenn das deutsche Volk von seiner hohen freien Warte herabsteigen muß, um mit seiner Freiheit zugleich seine Würde zu begraben.

Erziehung zum Knechtsgeist.

I.

Daß es die Aufgabe der Erziehung ist, die Menschen zur Erfüllung ihrer Pflicht tauglich zu machen, in dieser Behauptung stimmen alle Erzieher überein, mögen ihre Ansichten darüber, *was* die Pflicht dem Einzelnen gebietet, noch so weit auseinandergehen.

Gewiß wird dieser eine Satz, daß die Menschen zur Pflichterfüllung erzogen werden sollen, nicht genügen, um daraus schon die für die Erziehung erforderlichen Mittel zu bestimmen. Denn hierzu wäre nicht nur eine Voraussetzung über den Inhalt des Pflichtgebotes notwendig, sondern wir müßten auch, um feststellen zu können, mit welchen Mitteln jenes Ziel verwirklicht wird, Annahmen aus dem Gebiet der Psychologie hinzuziehen als der Wissenschaft von den Naturgesetzen des inneren Geschehens.

Dennoch gibt uns dieser Satz für sich allein schon die Möglichkeit an die Hand, über gewisse Erziehungsmethoden ein endgültiges Urteil zu fällen, nämlich über alle Methoden, die sich im Widerspruch mit den aus dem bloßen Pflichtbegriff herleitbaren Anforderungen an die Erziehung befinden. Denn wenn auch über die Tauglichkeit einer Methode noch nichts ausgemacht ist durch die Nachweisung, daß sie dem Ziel der Erziehung nicht widerstreitet, so steht doch von vornherein die Verwerflichkeit aller

solchen Maßnahmen fest, die sich als Erziehungsmethoden nicht einmal *denken* lassen. Und sie steht fest, ohne daß es dazu einer Erkenntnis des Inhalts der Pflicht bedürfte. Wer also überhaupt nur glaubt, daß es so etwas wie Erziehung gibt, und um so mehr, wer diesen Glauben dadurch dokumentiert, daß er als Erzieher auftritt, der wird, unabhängig von seiner Meinung über den Inhalt des Pflichtgebotes, jede Methode als untauglich zu Erziehungszwecken ablehnen müssen, die schon durch ihr Prinzip gegen die im Begriff der Pflicht liegenden Anforderungen verstößt.

Sehen wir uns um, wie es die Pädagogen im allgemeinen treiben, so finden wir als am meisten verbreitete Methoden einerseits solche, die durch Erzielung von Gehorsam die Menschen zum sittlich guten Handeln zu führen suchen, und andererseits solche, die im Zögling unmittelbar die Vorstellung erwecken, was belohnt werde, sei gut, was bestraft werde, böse. In der Tat entspricht der beliebte Sprachgebrauch, wonach unter einem wohlerzogenen Kind ein gehorsames Kind verstanden wird, durchaus der Auffassung, daß die Erziehungszwecke am besten durch Herbeiführung von Gehorsam gefördert werden. Und welcher Schätzung sich die Maßnahmen des Lohnes und der Strafe erfreuen, kann daraus hervorgehen, daß sie sowohl unmittelbar zur Erreichung des Erziehungszieles selbst angewandt werden, wie auch als Mittel zur Nachhilfe, um den nicht ohne weiteres gehorchenden Zögling in der vom Erzieher gewünschten Richtung zum Handeln zu bestimmen. Überhaupt lassen sich die beiden Methoden in der Anwendung nicht streng trennen. Sie liefern einander gegenseitig Voraussetzungen, ohne die eine konsequente Durchführung weder der einen noch der anderen Methode möglich wäre. Die Prinzipien jedoch, von denen die eine und die andere ausgeht, sind

von einander durchaus verschieden. Die eine setzt den Bestimmungsgrund für das Verhalten der zu erziehenden Menschen, statt in das eigene Urteil dieser Menschen über das Gute, in das Urteil des Erziehers. Ihr Wesen ist die Bewirkung von Gehorsam. Die andere setzt die Richtschnur für das Verhalten des Zöglings, statt in das Bewußtsein seiner ethischen Aufgaben, in die Rücksicht auf die von der verlangten Handlung zu erwartende Interessenbefriedigung. Sie bedient sich der Hilfsmittel von Lohn und Strafe. *Gehorsam* ist die Bereitschaft zur Befolgung von Befehlen. Ein *Befehl* ist ein an uns gestelltes Verlangen, sofern es Verbindlichkeit für uns beansprucht. Der, dessen Befehl als Grund einer Verbindlichkeit anerkannt wird, gilt insofern als *Autorität.* Die Methode des Gehorsams nenne ich daher die Methode des pädagogischen Autoritätsprinzips. *Lohn* ist die Befriedigung eines Interesses, sofern sie als Folge einer verlangten Handlung mit dieser verknüpft ist, und *Strafe,* entsprechend, eine Interessenverletzung, sofern sie mit der Unterlassung der verlangten Handlung als Folge verknüpft ist. Die Methode nun, die sich der aus der Rücksicht auf Lohn und Strafe entspringenden Beweggründe bedient, nenne ich die Methode des pädagogischen Opportunitätsprinzips. Etwas anderes ist es also, durch Gehorsam, etwas anderes, durch Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe zur Pflichterfüllung erziehen zu wollen.

Wenn demnach auch die beiden Methoden grundsätzlich verschieden sind, so treffen sie doch in dem Einen zusammen, daß sowohl die eine wie die andere an und für sich schon dem Zweck der Erziehung widerstreitet.

Pflichterfüllung ist nur möglich auf Grund eigener Einsicht des Handelnden in seine Pflicht. Dies ist das Prinzip der sittlichen

Autonomie. Es folgt unmittelbar aus dem Begriff der Pflicht. Gehorsam aber besteht in der Befolgung von Befehlen ohne Rücksicht darauf, was der Handelnde als seine Pflicht erkennt. Anleitung zum Gehorsam ist daher Anleitung zum nicht-sittlichen Handeln. Und durch Gehorsam zur Pflichterfüllung führen zu wollen, ist ein schon durch seinen inneren Widerspruch gerichtetes Unternehmen.

Nicht besser steht es mit dem Versuch, durch Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe die Menschen erziehen zu wollen. Die Moralität einer Handlung hängt von der Gesinnung des Handelnden ab, d. h. davon, ob sein Wille auf das gerichtet ist, was er als seine Pflicht erkannt hat. Dies ist das Prinzip der *Gesinnungsethik.* Es folgt unmittelbar aus dem Begriff der Pflicht. Nun kann zwar ein Mensch durch subjektive Nötigung in Form von Lohn und Strafe dazu bestimmt werden, diejenige Handlung zu tun, die für ihn auch Pflicht ist. Durch die objektive Übereinstimmung einer Tat mit dem, was die Pflicht gebietet, durch die Legalität einer Handlung also, bleibt jedoch die Frage ihrer Moralität unberührt. Wohl sind Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe hinreichend starke Triebfedern menschlichen Handelns, um die Legalität des Verhaltens zu sichern. Aber im Gebiete der Sittlichkeit, wo ein auf das Gute gerichteter Wille das einzig Ausschlaggebende ist, zählen sie gar nicht mit. Es ist daher unmöglich, die Menschen durch Nötigung zum sittlich guten Handeln zu veranlassen.

Man meint zwar, daß eine Handlung, wenn sie nur erst oft genug unter dem Einfluß von Lohn und Strafe geübt sei, schließlich auch ohne diese Motive getan wird. Und dem ist in der Tat so. Da aber der Grund hierfür lediglich in der Gewöhnung an die bestimmte Handlungsweise liegt, so ist zwar die Erinnerung an

Lohn oder Strafe verschwunden, aber statt daß nun an Stelle der subjektiven Interessen das Bewußtsein des objektiven Vorzugs der Handlung getreten wäre, erfolgt die Handlung jetzt unter dem Einfluß eines blind wirkenden Antriebes, ohne alle Einsicht in Gründe, und wir kommen daher auf diese Weise der Sittlichkeit um keinen Schritt näher.

Dasselbe Prinzip der Gesinnungsethik, wonach Lohn und Strafe als Erziehungsmittel von vornherein wegfallen, genügt auch für sich allein schon, um zugleich die Pädagogik des Gehorsams und also überhaupt jede heteronome Erziehungsmethode auszuschließen. Denn wenn die sittliche Handlung nur durch den auf das *Gute* gerichteten Willen des Handelnden bestimmt sein kann, so bedarf es zu ihrer Möglichkeit der Einsicht des Handelnden in das, was gut ist. Diese Voraussetzung wird aber durch die Forderung bedingungslosen Gehorsams aufgehoben.

Nun darf man aber nicht erwarten, daß die Pädagogen, die das Verhalten ihrer Zöglinge vermittelst der Befehle einer Autorität oder vermittelst der durch Verheißung von Lohn und Androhung von Strafe bedingten Opportunitätsrücksichten zu bestimmen bestrebt sind, sich durch den gegen ihre Methode erhobenen Einspruch veranlaßt fühlen werden, einen anderen Weg einzuschlagen. Zwar werden sie zugeben müssen, daß die logische Konsequenz auf die innere Unhaltbarkeit ihrer Methoden hier richtig gezogen worden ist; sie räumen vielleicht sogar ein, daß die von ihnen gehandhabten Methoden auch *ihrem* ethischen Ideal nicht entsprechen. Allein, darin zeige sich ja gerade die Notwendigkeit der Erziehung, daß die Menschen noch nicht für eine nur an ihre sittlichen Kräfte appellierende Methode tauglich seien. Die Anwendung außersittlicher Mittel sei ein Zugeständnis an die menschliche Schwäche und habe lediglich die Bedeutung einer proviso

rischen Methode, die sie gern mit einer anderen, vom sittlichen Standpunkt aus idealen, vertauschen wollten, sobald die zu deren Verständnis erforderliche Reife des Urteils und die zu ihrer Wirksamkeit erforderliche Reife des Charakters vorhanden sei. Diese Reife werde dadurch erzeugt, daß der zu erziehende Mensch sich an die ihm durch Befehl und Erwartung von Lohn oder Strafe nahegelegten guten Handlungen gewöhne, daß er durch eine ständige Übung des Guten seine der Pflichterfüllung widerstreitenden Neigungen beherrschen und das Gute um seiner selbst willen lieben lerne, so daß nachher der Appell an das Pflichtgefühl genügen werde, um ihn unabhängig von Befehlen, Lohn oder Strafe zur Pflichterfüllung zu bewegen, nachdem ihm diese unter dem Einfluß einer Autorität oder durch die ihm vom Erzieher mit weiser Hand auferlegten Opportunitätsrücksichten zur zweiten Natur geworden sei.

Um zu beurteilen, welche Bewandtnis es mit dieser provisorischen Bedeutung der fraglichen Erziehungsmethoden hat, dazu müssen wir uns erst ein deutliches Bild von der Technik jener Methoden und von den Folgen ihrer Anwendung verschaffen.

Fällt auch dies Urteil zu Ungunsten der Autoritäts- und Opportunitätspädagogik aus, so wäre immerhin noch möglich, daß diese Methoden bei aller Untauglichkeit zu Erziehungszwecken harmlos sind und ebensowenig Schaden wie Nutzen stiften, so daß man ihre Vertreter in ihrem unschuldigen Spiel nicht zu stören brauchte. Es wäre aber auch möglich, daß sie nicht nur untauglich, sondern höchst verderblich sind, indem sie den Keim zum Guten überhaupt ersticken und, wo sich ihre Wirkung einmal eingestellt hat, die Anwendung einer besseren Methode für alle Zeit unmöglich machen, und daß daher ihre Vertreter mit allen zu Gebote stehenden Mitteln bekämpft und unschädlich ge-

macht werden müssen, soll Erziehung im wahren Sinne des Wortes jemals wirklich werden.

Die Tragweite dieser Frage rechtfertigt es, sie zum Gegenstand einer gründlichen Untersuchung zu machen.

II.

Die Methode des Autoritätsprinzips geht von der Absicht aus, den zu erziehenden Menschen durch Befehle zum sittlichen Handeln zu bestimmen. Ein solches Unternehmen ist aber, schon rein logisch betrachtet, ein unvollziehbarer Gedanke. Denn um ein Bestimmungsgrund sittlichen Handelns zu sein, müßte der Befehl Verbindlichkeit besitzen. Verbindlichkeit besitzt aber nur ein Gesetz, während ein Befehl lediglich die *Behauptung* einer Verbindlichkeit ist und also eine *Tatsache*, der als solcher keine Verbindlichkeit zukommt. Der Schein einer dem Befehl anhaftenden Verbindlichkeit entsteht, wenn der „Befehl“ lediglich einen Hinweis auf ein anderweit bestehendes sittliches Gebot darstellt, das seinerseits verbindlich ist. Wird aber der Befehl als ein solcher Hinweis *verstanden*, so setzt dies Einsicht in das Gebot selbst voraus, und was dann befolgt wird, ist nicht der Befehl, sondern jenes Gebot. Es findet also kein *Gehorsam* statt. Wo hingegen der Befehl nicht als ein solcher Hinweis verstanden wird, sondern nur als der Ausdruck eines tatsächlichen Verlangens des Befehlenden, da kann er sich nur dadurch Geltung verschaffen, daß seine Befolgung oder Nichtbefolgung gewisse Wirkungen nach sich zieht, deren Erwartung einen Antrieb zur Ausführung des Befehls erzeugt. Auch in diesem Fall findet kein Gehorsam statt; denn nicht der Befehl als solcher wird befolgt, sondern den Ausschlag gibt allein das subjektive Interesse des Handelnden an den Folgen seiner Handlung.

Unter diesen Umständen scheint es zunächst unfaßlich, wie überhaupt die Vorstellung entstehen kann, daß Gehorsam und Pflichterfüllung dasselbe sei, da ein Befehl keinen Grund der Verbindlichkeit abzugeben vermag. Zur Rettung des Autoritätsprinzips bleibt nur der Ausweg möglich, die Befolgung des Befehls als solche unmittelbar zur Pflicht zu erheben. Denn nur unter der Voraussetzung, daß das durch eigene Einsicht zu erkennende Gebot seinerseits den Gehorsam gegenüber dem Willen einer Autorität gebietet, würde bedingungsloser Gehorsam moralisch sein können; nur unter dieser Voraussetzung bestünde eine Pflicht der Befolgung von Befehlen, wobei jedoch die Verbindlichkeit nicht von dem Befehl, sondern allein von jenem Gebot ausgehen würde.

Da nun aber die Möglichkeit besteht, daß Befehle einander widerstreiten, so ist ein Sittengesetz, das die Befolgung von Befehlen schlechthin gebietet, unmöglich, und es bedarf daher einer Auszeichnung derjenigen Befehle, deren Befolgung für uns Pflicht ist, durch ein für uns erkennbares Merkmal. Und zwar muß dieses Merkmal unabhängig von aller zufälligen Erfahrung feststehen und also durch das Sittengesetz selbst bestimmt sein.

Dieses Merkmal nun könnte von zweierlei Art sein. Es könnte entweder darin liegen, daß der Wille, der die ausgezeichneten Befehle erteilt, auf das *Gute* gerichtet ist, oder darin, daß dieser Wille die Kraft hat, seine Befehle ungeachtet aller Widerstände durchzusetzen.

Die erste Möglichkeit ist ausgeschlossen. Denn der Befehl sollte uns ja gerade als Kennzeichen für das Gute dienen. Das Kennzeichen für den zu befolgenden Befehl kann nicht wiederum das Gute selbst sein, wenn wir uns nicht im Kreise drehen wollen. Es bleibt daher nur die Annahme übrig, daß die Befol-

gung desjenigen Befehls sittlich geboten ist, der sich selbst, allen etwa widerstreitenden Befehlen zum Trotz, Geltung zu verschaffen vermag. Und so läuft das Autoritätsprinzip in seiner letzten möglichen Form auf die Aufstellung einer allgemeinen Pflicht der *Fügsamkeit* hinaus, d. h. der Bereitschaft, sich der überlegenen Gewalt zu fügen. Aber auch in dieser Form bleibt die Methode des Autoritätsprinzips widerspruchsvoll. Denn ein Gebot, sich der höheren Macht zu fügen, oder, was dasselbe bedeutet, ein Verbot, sich der höheren Macht zu widersetzen, kann es nicht geben, weil ein solches *Unmögliches* verbieten würde. Ein Sittengesetz, das Unmögliches verbietet, ist selbst unmöglich. Denn es liegt im Begriff der Pflicht, daß das durch sie Gebotene sowohl geschehen als auch unterbleiben kann.

Allein, dieser Widerspruch kümmert den Anhänger der Gehorsamspädagogik ebensowenig wie ihre anderen Widersprüche, zumal die ihr zum Opfer gefallenen Menschen nicht in der Lage sind, diese Widersprüche zu erkennen, und um so weniger in diese Lage kommen, je eindringlicher sie mit ihr bearbeitet werden. Was den Einfluß einer mit solchen Widersprüchen behafteten Erziehungsmethode so verderblich macht, das ist nicht der Verstoß gegen den logischen Formalismus, sondern ihr Verstoß gegen die Sittlichkeit, und es ist nicht ein dialektisches Interesse, was die Aufdeckung dieses geistigen Sumpfes zum dringenden Bedürfnis macht, sondern die Notwendigkeit des offenen Kampfes gegen die Sünde am heiligen Geist der Erziehung, die überall da begangen wird, wo eine Autorität in irgend einer Weise für ihre Befehle die Würde sittlicher Gebote zu usurpieren sich anmaßt.

Es fehlt nicht an Beweisgründen, um diese schwere Beschuldigung zu stützen. Sie werden ersichtlich, wenn wir die Voraussetzungen betrachten, deren das pädagogische Autoritätsprinzip

zu seiner Anwendung bedarf, und die Folgen, die sich einerseits unmittelbar aus diesen Voraussetzungen, andererseits aus der Anwendung des Prinzips unfehlbar ergeben.

Zunächst ist die Ethik des Autoritätsprinzips notwendig eine *dogmatische* Ethik, d. h. eine solche, die keine Einsicht in die Gründe der Verbindlichkeit ihrer Vorschriften zuläßt. Daraus ergibt sich, daß die Anwendung des pädagogischen Autoritätsprinzips dieselben Folgen wie jede dogmatische Aufstellung sittlicher Vorschriften mit sich bringt. Deren Gefahr nun besteht darin, daß der Mensch früher oder später, wenn sich seine Einsicht entwickelt, zu einem ethischen Skeptizismus getrieben wird, d. h. dazu, an der Verbindlichkeit ethischer Pflicht überhaupt irre zu werden. Denn, wer keine anderen ethischen Normen kennt als solche dogmatisch aufgestellten Vorschriften, der wird, sobald er einmal die Grundlosigkeit dieser Vorschriften durchschauen lernt, jeden ethischen Maßstab verlieren und alles Vertrauen auf ethische Grundsätze überhaupt aufgeben.

Eine weitere Folge, die die Anwendung des pädagogischen Autoritätsprinzips unvermeidlich nach sich zieht, besteht in ihrer Einwirkung auf die Wahrhaftigkeit der zu erziehenden Menschen. Die Methode des Autoritätsprinzips widerstreitet nämlich unmittelbar der Anforderung der sittlichen Wahrhaftigkeit und damit der Grundbedingung der Pflichterfüllung überhaupt.

Sittliche Wahrhaftigkeit nenne ich den Willen, sich über keinen Umstand zu täuschen, dessen Kenntnis zur Bestimmung einer Pflicht notwendig ist. Es folgt daher aus dem bloßen Begriff der Pflicht, daß, wenn es überhaupt eine Pflicht gibt, sittliche Wahrhaftigkeit selbst Pflicht ist. Denn ohne die Erfüllung der Bedingung der Möglichkeit der Pflichterfüllung die Pflicht zu erfüllen, widerspricht sich selbst.

Ich will hier nicht einmal den Umstand in Erwägung ziehen, daß die in dem zu erziehenden Menschen erweckte Vorstellung von einer Pflicht des unbedingten Gehorsams unwahr ist und daß also der Erzieher seinem Zögling ein verwerfliches Beispiel gibt, indem er ihn belügt, sondern nur darauf Gewicht legen, daß der zu erziehende Mensch zu dem Glauben an die Richtigkeit dieser Vorstellung nur *überredet* und nicht davon überzeugt wird. Überredung ist die Erweckung von Meinungen, ohne daß eine Einsicht in ihre Gründe gewährt wird. Die Methode der Überredung ist aber nicht nur da, wo die erweckte Meinung unwahr ist, als Lüge zu verurteilen und auch, wo sie wahr ist, als Bevormundung zu verwerfen, sondern sie ist allemal auch für den anderen, auf den sie angewandt wird, unmittelbar eine Verführung zur Pflichtverletzung. Denn die sittliche Wahrhaftigkeit fordert von uns Aufrichtigkeit gegen uns selbst in der Vorstellung, die wir uns von unseren Pflichten bilden, und damit, daß wir uns der Grundlosigkeit der sittlichen Meinungen, von denen wir überredet werden sollen, bewußt bleiben und der Versuchung widerstehen, sie uns dennoch annehmbar zu machen. Die Überredung als Methode der Erziehung ist daher eine Verführung zum Selbstbetrug und insofern zur Verletzung der Pflicht der sittlichen Wahrhaftigkeit.

Sittliche Wahrhaftigkeit ist aber nicht nur ein Erfordernis der Pflichterfüllung, sondern auch an und für sich die Grundbedingung pädagogischer Wirksamkeit überhaupt. Denn wo sie fehlt, besteht keine Zugänglichkeit für Gründe; wo aber die Zugänglichkeit für Gründe fehlt, besteht keine Möglichkeit der sittlichen Belehrung und folglich erst recht keine Möglichkeit der Erziehung. Eine Methode, die damit anfängt, die sittliche Wahrhaftigkeit der zu erziehenden Menschen zu untergraben, zerstört das Funda-

ment, auf dem allein eine erzieherische Wirksamkeit aufbauen könnte.

Es ist nichts anderes als eine zusammengesetztere und also künstlichere Anwendung derselben Methode und insofern auch nur eine Vervielfachung der mit dieser Methode verbundenen Unwahrhaftigkeit, wenn der Erzieher seine eigene Autorität ergänzt oder ersetzt durch eine andere, höhere, oder auch durch die höchste Autorität des göttlichen Gesetzgebers.

Hier genügt nicht die Überredung von der Verbindlichkeit der Befehle, sondern es wird dazu noch ein anderer, besonderer Glaube gebraucht, um die Vorstellung von der Verbindlichkeit einer religiös sanktionierten Autorität hervorzubringen, von der dann, als der höchsten Autorität überhaupt, die Autorität des Erziehers nur als entlehnt vorgestellt werden kann. Da Autoritätsansprüche nur nach dem Grade der Macht derer, von denen sie ausgehen, abgewogen werden können, so kann die höchste Autorität nur die des mächtigsten Wesens sein und also in der Tat nur die des allmächtigen oder göttlichen Wesens. Hier kommt also zu dem ursprünglichen Glauben an die Verbindlichkeit der Befehle des Erziehers noch ein eigener, neuer Glaube hinzu, nämlich der Glaube an gewisse theoretische Wahrheiten, aus denen sich die sittlichen Wahrheiten erst ableiten sollen. Ein solcher Glaube ist hier aus dem folgenden Grunde notwendig. Von der Existenz der Person des Erziehers und von seiner Macht über den zu erziehenden Menschen braucht dieser nicht überredet zu werden, da sie ihm vor Augen steht und ihm nötigenfalls mit beliebiger Deutlichkeit spürbar gemacht werden kann. Aber von der Existenz einer übernatürlichen Autorität und, was mehr ist, von den Tatsachen, wodurch diese den Menschen offenbar geworden ist, davon kann sich der Mensch nicht durch den Augenschein

überzeugen. Der Glaube daran muß ihm erst künstlich eingepflanzt werden. Denn damit sich der Mensch dem Willen eines übernatürlichen Machthabers unterwerfen kann, muß er nicht nur an dessen Dasein glauben, sondern auch an die Tatsachen, durch die der Wille dieses Machthabers den Menschen offenbar geworden ist.

Die Tatsachen aber, durch die sich der Wille der höchsten Autorität kund tut, können nur solche sein, wodurch ihre allem möglichen Widerstand überlegene Macht in Erscheinung tritt; denn nur durch die größte mögliche Macht dokumentiert sie ihren Charakter als höchste Autorität. Hieraus folgt aber, daß, da in der Natur zu jeder Kraft eine größere Gegenkraft möglich ist, die höchste Autorität eine allen Naturkräften überlegene und also unendliche Macht haben muß, eine Macht, die sich als solche nur durch ihre Überlegenheit über alle in der Natur mögliche Kraft und also nur in der Durchbrechung der Naturgesetze, d. h. durch ein Wunder, offenbaren kann. Wenn aber auch die Tatsachen, die als Wunder gelten, dem Augenschein zugänglich sein mögen, so können sie in ihrer Eigenschaft als Wunder doch nur geglaubt werden, da sich weder durch die Sinne wahrnehmen, noch mit dem Verstand begreifen läßt, daß für eine bestimmte Erscheinung eine natürliche Ursache ausgeschlossen sein soll. Es ist hier also ein *Wunderglaube* nötig, dessen Annahme, da sie alle mögliche Einsicht übersteigt, nur durch Künste der Überredung gelingen kann. Und zwar ist hierzu eine viel künstlichere Überredung nötig als jene erste von der Autorität des Erziehers, eben weil uns hier aller Sinnenschein verläßt. Um diese Überredung dennoch zu bewerkstelligen, dazu dürfen keine Anstalten gescheut werden. Denn da es hier das Seelenheil der Menschen gilt, nach dem Worte: „Wer da glaubet und getauft wird, der wird

selig werden, wer aber nicht glaubet, der wird verdammt werden“, so ist dadurch allein schon jedes Mittel, um die Menschen eines solchen Gutes teilhaftig werden zu lassen, gerechtfertigt, ja viel mehr, es ist durch die Menschenliebe unmittelbar geboten.

Es kommt hier also alles darauf an, eine eigene Methode auszubilden, um diesen Wunderglauben zu erzeugen, d. h. der sich widersetzenden Wahrheitsliebe des zu erziehenden Menschen Herr zu werden. Denn diese fordert von ihm, einen solchen Glauben nicht anzunehmen, weil er nur auf Überredung und nicht auf Überzeugung beruhen kann. Die Kunst der Anwendung des pädagogischen Autoritätsprinzips besteht also darin, einen eigenen Mechanismus zu erfinden, der hinreichend starke Antriebe in Bewegung setzt, um den Antrieb der inneren Wahrhaftigkeit zu überwinden.

Das allein sichere Mittel aber, um den Antrieb zur sittlichen Wahrhaftigkeit zu überwinden, besteht darin, daß man dem zu erziehenden Menschen die Annahme jenes Wunderglaubens ihrerseits zur Pflicht macht. Auch hier ist es ja einleuchtend, daß dasjenige, wovon alle Möglichkeit abhängt, ein sittliches Wesen zu werden, für uns in der Tat Pflicht sein muß. Alle Bedenken, die sich sonst von seiten der Wahrhaftigkeit dagegen aufbäumen könnten, einer noch so unwahrscheinlichen, ja evidenter Weise unwahren Behauptung Glauben zu schenken, müssen ihre Kraft und Würde verlieren, wenn es Pflicht wird, diesen Glauben anzunehmen.

Diese Vorstellung der Pflicht zum Glauben ist aber auch das allein mögliche Mittel, um die aus jenen Bedenken entspringenden Hemmungen gegen den zugemuteten Selbstbetrug unwirksam zu machen. Während es nämlich zur wirksamen Bekämpfung jedes anderen, auf einem nur subjektiven Interesse beruhenden Antriebes genügen würde, ihm an irgend einem anderen hinreichend

starken Interesse ein Gegengewicht zu bieten, so versagt dieses Mittel, wo es sich darum handelt, einen Antrieb zu bekämpfen, der seine Kraft erst aus dem Pflichtbewußtsein schöpft und der daher aus demselben Grunde, aus dem er überhaupt gefährlich werden kann, die Kraft besitzt, jedem ihm widerstreitenden Interesse ein Gegengewicht zu bieten. Von solcher Art ist der Antrieb der sittlichen Wahrhaftigkeit, der, sofern er nur aus dem Bewußtsein der Pflicht entspringt, nicht auf ein ihm an und für sich zukommendes Maß der Stärke beschränkt ist, sondern sich der Stärke der ihn erst hervorrufenden Gegenantriebe anpassen kann, auf deren Überwindung er gerichtet ist. Ein solcher Antrieb kann zwar im einzelnen Fall von einem stärkeren Interesse überwältigt werden, aber es gibt außer dem sittlichen Antrieb selbst keinen anderen, der, seiner Natur nach, die Möglichkeit einschließt, sich zu der für die Überwindung des jeweiligen Gegenantriebes erforderlichen Stärke zu erheben.

Es ist die ausschließliche Eigentümlichkeit des *sittlichen*, nämlich auf die Pflichterfüllung gerichteten, Antriebes, daß er das Bewußtsein eines unendlichen, d. h. allen möglichen Gegenantrieben überlegenen Vorzugs bei sich führt, eines Vorzugs, dessen Vorstellung unmittelbar einen Antrieb bildet, die Stärke des sittlichen Antriebes bis zu dem für die Überwindung der jeweiligen Gegenantriebe hinreichenden Maße zu steigern.

Wenn aber dieses feststeht, welches Mittel gibt es dann, dessen sich die Pädagogik des Autoritätsprinzips als Schutzvorrichtung bedienen könnte, um die Annahme jenes Glaubens gegen die aus dem Pflichtbewußtsein erwachsenden Hemmungen zu sichern?

Da der von dem gesuchten, zu diesem Mittel allein tauglichen Gegenantrieb verlangte Charakter einzig dem aus der Vorstellung der Pflicht erwachsenden Antriebe zukommt, so muß dieser

Gegenantrieb dadurch erzeugt werden, daß die Vorstellung einer der Pflicht der sittlichen Wahrhaftigkeit entgegengesetzten *Pflicht* zur Annahme jenes Glaubens erweckt wird. Denn da die Vorstellung der Pflicht das einzige Hindernis bildet, dem gegenüber auch die höchste Würde eines Antriebes machtlos ist, so ist unter allen Versuchungen zur Pflichtübertretung die jeder sittlichen Hemmung allein gewachsene die Überredung, daß *jene* Pflicht nur eingebildet sei und daß ihrer Erfüllung nicht nur subjektiv ein Interesse, sondern vielmehr eine objektive Notwendigkeit, also selbst eine Pflicht, gegenübersteht. Während allen noch so starken subjektiven Interessen durch das Bewußtsein der Pflicht ein Gegengewicht entstehen kann, so verliert das Pflichtbewußtsein diese Macht gegenüber einem Interesse, das selbst den Anspruch eines unendlichen Vorzugs bei sich führt. In einem solchen Zustand, in dem das Pflichtbewußtsein des Menschen mit sich selbst in Widerstreit gerät, nämlich das Bewußtsein der Pflicht der inneren Wahrhaftigkeit mit dem Bewußtsein der Pflicht, ohne Gründe dennoch zu glauben, wo also das Für und Wider sich gerade das Gleichgewicht halten, im Zustand der *Gewissensnot*, ist der Mensch für jeden weiteren Antrieb empfänglich, der von außen her das Gleichgewicht durch den mindesten Zuwachs eines neuen Interesses aufhebt. In diesem Zustand ist der Mensch für jeden Anstoß dankbar, der ihm überhaupt zu einem Entschluß verhilft und ihn dadurch aus seiner qualvollen Lage befreit. In diesem Zustand wird er daher auch bereit sein, zu Gunsten irgend eines Sinnenreizes seine Vernunft gefangen zu geben.

Das „sacrificium intellectus“ erweist sich somit als erste und vornehmste Pflicht, zu deren Erfüllung die Pädagogik des Autoritätsprinzips ihren Zögling bewegen muß, wenn ihr Werk gelingen

soll. Daher ist es in der Tat nichts anderes als die einleuchtendste Konsequenz aus dem pädagogischen Autoritätsprinzip, eine Konsequenz, der man sich nicht entziehen kann, ohne die Pädagogik des Gehorsams selbst abzulehnen, wenn in dem großartigsten und in seiner Folgerichtigkeit imponierendsten System, das man auf dieses Prinzip gegründet hat, der Satz gilt: „Damit wir in allem zur Wahrheit kommen, müssen wir stets festhalten, daß ich glauben muß, das, was ich weiß sehe, sei schwarz, wenn die Priester der Kirche es so nennen."

Die Methode des pädagogischen Autoritätsprinzips ist also eigentlich diese. Zuerst macht sie sich die moralische Empfänglichkeit des Zöglings zu nutze, um durch den Anspruch auf Verbindlichkeit, womit sie ihre Befehle vorträgt, diesen eine höhere Sanktion zu verschaffen und Ehrfurcht vor der Autorität einzuflößen. Ist aber dies Ziel erreicht, so zerstört sie den entwicklungsfähigen Keim des Guten, indem der Anspruch auf Verbindlichkeit, der sich zuerst nur durch seine Übereinstimmung mit der eigenen Pflichtüberzeugung des Zöglings Ansehen verschaffen konnte, von der Bedingung dieser Übereinstimmung und damit von dem ursprünglichen und einzigen Prinzip aller moralischen Verbindlichkeit losgelöst und in seiner bindenden Kraft verselbständigt wird. Gerät ihr dies, so ist der Erfolg blinder Gehorsam. Mißlingt es ihr, so geht mit dem Ansehen der Autorität das Bewußtsein sittlicher Verbindlichkeit überhaupt verloren. Und so ist die Wirkung dieser Methode im einen Fall moralische Perversion, im anderen Demoralisation.

III.

In ähnliche Widersprüche wie die Autoritätspädagogik verwickelt sich eine auf Lohn und Strafe aufgebaute Erziehungs-

methode; ähnlich sind auch deren pervertierende und demoralisierende Folgen.

Auch eine Erziehung, die die Richtschnur für das Verhalten ihres Zöglings in Opportunitätsrücksichten setzt, ist ein Unding. Denn jede Vorschrift, die der Rücksicht auf die Folgen des Verhaltens entlehnt ist, stellt einen hypothetischen Imperativ dar, d. h. ein Gebot, dessen Notwendigkeit einzig auf dem durch seine Befolgung zu erlangenden Vorteil beruht, dessen Verbindlichkeit daher auch nicht weiter gehen kann, als die Rücksicht auf diesen Vorteil erfordert. Pflicht aber, zu deren Erfüllung tauglich zu machen, die Aufgabe der Erziehung ist, Pflicht ist ein kategorischer Imperativ, d. h. ein Gebot, dessen Notwendigkeit und also Verbindlichkeit durch keine Rücksicht auf irgend einen durch seine Befolgung zu erreichenden Zweck eingeschränkt ist. Aus Opportunitätsrücksichten seine Pflicht zu erfüllen, ist daher ein logischer Widerspruch.

Die Handlung, zu der der Erzieher vermittelst Lohn oder Strafe nötigt, ist entweder zugleich wirklich durch die Pflicht geboten, oder sie ist es nicht. Ist sie nicht zugleich objektiv Pflicht, so kann durch sie offenbar die Pflicht nicht erfüllt werden. Ist sie aber zugleich durch die Pflicht geboten und der Handelnde tut sie auf Grund seines von der Rücksicht auf Lohn oder Strafe unabhängigen Pflichtbewußtseins, so liegt gar keine Anwendung des Opportunitätsprinzips vor. Tut er sie jedoch auf Grund von Opportunitätserwägungen, so ist es für seinen Willen nur zufällig, daß dieselbe Handlung durch die Pflicht geboten wird, und insofern verhält es sich, moralisch betrachtet, nicht anders, als wenn diese Handlung gar nicht Pflicht wäre.

Ein einziger Ausweg scheint sich uns zu bieten, um die Schwierigkeiten zu umgehen, die dem pädagogischen Opportunitäts-

prinzip aus dem Gegensatz von kategorischen und hypothetischen Imperativen erwachsen. Er besteht in der Annahme eines Sittengesetzes, das unmittelbar diejenigen und nur diejenigen Handlungen gebietet, die belohnt werden, und diejenigen und nur diejenigen Handlungen verbietet, die bestraft werden, wonach es also nicht mehr zufällig bliebe, ob Tugend belohnt und Untugend bestraft wird. Denn allein unter der Voraussetzung eines allgemeinen, und zwar kategorischen Imperativs, der dieselbe Handlung kategorisch notwendig macht, die mit Rücksicht auf Lohn und Strafe hypothetisch notwendig ist, könnte man hoffen, das pädagogische Opportunitätsprinzip von dem nachgewiesenen Widerspruch zu befreien.

Wie es nun aber möglich ist, daß eine und dieselbe Handlung für den Handelnden sowohl Vorteil als auch Nachteil mit sich bringt, so ist es auch möglich, daß für dieselbe Handlung, für die von Seiten des einen Lohn verheißen wird, weil sie ihm erwünscht ist, von Seiten eines anderen, dem sie unerwünscht ist, Strafe angedroht wird. Ein Sittengesetz, das allgemein gebietet, zu tun, was belohnt, und zu lassen, was bestraft wird, ist daher unmöglich. Es müßte also schon im Sittengesetz selbst eine Einschränkung enthalten sein der Art, daß nur eine ausgezeichnete Belohnung und nur eine ausgezeichnete Bestrafung als Richtschnur des sittlichen Verhaltens dient.

Diese Auszeichnung der sittlich erheblichen Opportunität ist wiederum nur auf zweierlei Weisen denkbar. Entweder liegt das Merkmal der ausgezeichneten Belohnung darin, daß sie an eine gute Handlung geknüpft ist, und das Merkmal der ausgezeichneten Bestrafung darin, daß sie die Folge einer schlechten Handlung ist. Mit einer solchen Annahme kämen wir aber nicht weiter; denn wir sollten ja gerade an Hand von Opportunitätserwägun-

gen über die sittliche Qualität einer Handlung entscheiden. Wenn aber Lohn und Strafe ohne Rücksicht auf irgend welche schon vorausgesetzte Unterscheidung des Guten und Schlechten das Kennzeichen der guten oder schlechten Handlung sein müssen, so bleibt nur die Möglichkeit übrig, die gesuchte Auszeichnung in die *Größe* von Lohn und Strafe zu legen. Überwiegender Lohn und überwiegende Strafe sind somit die Kennzeichen von Gut und Böse, und die zur Entscheidung über den sittlichen Wert oder Unwert einer Handlung erforderliche Abwägung kann nur im Hinblick darauf geschehen, welche Handlungen insgesamt einen Überschuß an Interessenbefriedigung und welche insgesamt einen Überschuß an Interessenverletzung bewirken, kurz, nach dem als Folge der Handlung zu erwartenden Glück oder Unglück. Es wäre also die Pflicht des Menschen, nach dem größten Glück zu streben, d. h. nach der größten möglichen Befriedigung seiner Interessen. Dieses Streben liegt aber gar nicht in der Wahl des Menschen, denn es ist für ihn naturnotwendig, und was dies Streben einzuschränken vermöchte, wäre allein die Vorstellung der Pflicht. Die Annahme eines allgemeinen Pflichtgebotes aber, das seinerseits das Streben nach Glück gebietet, ist absurd. Denn eine solche Annahme liefe auf die Vorstellung eines Sittergesetzes hinaus, das überhaupt nicht übertreten werden *könnte.*

Wo trotz dieses inneren Widerspruchs das Opportunitätsprinzip als Grundlage der Erziehung festgehalten wird, da stößt man in seiner Durchführung noch auf weitere, nur durch bedenkliche Manöver zu vertuschende Schwierigkeiten.

Infolge seines dogmatischen Charakters wird das Opportunitätsprinzip in gleicher Weise wie das Autoritätsprinzip zum sittlichen Skeptizismus treiben, in gleicher Weise wird es, da seine Vorschriften nur auf Grund von Überredung den Schein der Ver-

bindlichkeit gewinnen, die sittliche Wahrhaftigkeit zerstören. Und es tut seiner Verwerflichkeit keinen Eintrag, wenn die Überredung hier leichter gelingt, weil das subjektive Interesse des zu Erziehenden ihr entgegenkommt.

Ferner ist klar, daß unter der Voraussetzung, wonach überwiegender Lohn und überwiegende Strafe die Kennzeichen der guten und der schlechten Handlungen sind, nur dann der glückliche Erfolg einer Handlung das Zeichen ihrer sittlichen Vorzugswürdigkeit sein kann, wenn er allen Mißerfolg, den die Handlung nach sich zieht, überwiegt. Nur der Überschuß an Interessenbefriedigung, der bleibt, wenn wir die Gesamtheit aller Folgen der Handlung in Betracht ziehen, kann sie als gut erweisen. Und ebenso kann zur Feststellung der sittlichen Verwerflichkeit einer Handlung das mit ihr verknüpfte Unglück nur dienen, wenn es größer ist als ihr gesamter glücklicher Erfolg.

Damit sich aber von dem glücklichen oder unglücklichen Gesamterfolg einer Handlung sprechen läßt, ist erforderlich, daß die Reihe der glücklichen und unglücklichen Folgen unseres Handelns überhaupt einen Abschluß hat. Denn sonst wäre es, bei der Unendlichkeit der Zukunft, möglich, daß jedes noch so große endliche Glück oder Unglück immer noch durch einen entgegengesetzten Erfolg der Handlung überwogen wird.

Es folgt außerdem, daß das Endergebnis, zu dem wir so kommen, wenn wir die Reihe der glücklichen und unglücklichen Wirkungen der Handlung durchlaufen, wo es ein glückliches ist, ein so großes Glück darstellen muß, daß es alles im Gefolge der Handlung eintretende Unglück überwiegt, wo es hingegen ein unglückliches ist, ein so großes Unglück darstellen muß, daß es alles im Gefolge der Handlung eintretende Glück überwiegt. Sonst ließe sich nämlich nicht von einem glücklichen oder unglücklichen Ge-

samterfolg der Handlung reden, und das Kennzeichen für die Sittlichkeit oder Verwerflichkeit einer Handlung ginge uns mithin verloren.

Würden wir uns nun für die Abschätzung des von unserer Handlung zu erwartenden Glücks oder Unglücks an die Erfahrung halten, so bliebe es immer zufällig, ob das Ergebnis dieser Abschätzung mit den Wünschen unseres Erziehers harmonierte, da es an und für sich zufällig ist, ob der naturgesetzlich bestimmte Erfolg unseres Handelns so ausfällt, wie ihn uns der Erzieher als Lohn oder Strafe zugedacht hat. Zudem läßt uns die Erfahrung die Folgen unserer Handlung nicht in abgeschlossener Reihe überblicken. Wie weit wir auch die Wirkungen unseres Handelns voraussehen mögen, so bietet uns die Erfahrung doch keine Handhabe für die Annahme, daß kein weiterer Erfolg das Ergebnis unserer Voraussicht umstürzt und in sein Gegenteil verkehrt.

Damit also die Prophezeiungen des Erziehers hinsichtlich der guten und schlechten Folgen unserer Handlungen nicht durch die Erfahrung Lügen gestraft werden, ist erforderlich, daß derjenige glückliche oder unglückliche Erfolg unseres Handelns, der uns nach der Absicht des Erziehers als Lohn oder Strafe erwartet, sich aller Kontrolle durch unsere Erfahrung entzieht, und daß dieses Glück oder Unglück größer ist als jedes im Laufe der Erfahrung von uns anzutreffende Glück oder Unglück. Kann daher der überwiegende Lohn kein Gegenstand unserer Erfahrung sein, so muß er Gegenstand des Glaubens für uns werden, eines Glaubens, der, um aller Kritik durch Erfahrung mit Sicherheit entzogen zu sein, den Erfolg unseres Handelns über das Zeitliche hinausrückt.

Auch hier erhält das Dogma seine eigentliche Stütze erst durch eine religiöse Sanktion. Denn wenn der Erzieher so in den Natur-

lauf eingreifen will, daß der von ihm beabsichtigte Erfolg an Glück oder Unglück allem dem überlegen ist und durch alles das nicht durchkreuzt wird, was sich nach Naturgesetzen abspielt, wenn er also unendliches Glück oder unendliches Unglück, sei es dem Grade oder der Dauer nach, verleihen will, so muß er allen Naturkräften an Gewalt überlegen und also selbst allmächtig sein. Nur der allmächtige und also göttliche Wille kann als Urheber einer solchen Verteilung von Glück und Unglück in der Welt gedacht werden. Und nur ein Wesen, das mit der Allmacht auch Allwissenheit verbindet, kann die Verteilung von Glück und Unglück dem gewollten pädagogischen Zweck gemäß ausführen; denn nur ein solches Wesen entgeht mit Sicherheit der Überlistung von Seiten der Menschen, die sich unverdienten Lohn aneignen und der verdienten Strafe entrinnen möchten.

Wollte ein menschlicher Erzieher sich selbst zum Richter machen, so wäre sein Prinzip ständig bedroht, sowohl durch die ihm als einem menschlichen Wesen anhaftende Irrtumsmöglichkeit als durch die vom Zögling vermutlich in Szene gesetzten Versuche, den Erzieher zu täuschen. Denn was sollte einen Menschen daran hindern, mit allen Mitteln nach einem möglichst angenehmen Dasein zu trachten, nachdem ihm Opportunitätserwägungen als höchste Maxime des Handelns dargestellt worden sind? Es käme also in dem Verhältnis zwischen Zögling und Erzieher alles darauf an, sich gegenseitig möglichst geschickt zu überlisten. Und wenn die Ausbildung einer solchen Betrugstechnik auch tatsächlich die Folge jeder Lohn- und Strafpädagogik ist, so liegt sie doch gewiß nicht im Plan des Erziehers. Also macht sich der menschliche Erzieher, da er nicht selbst über Allmacht und Allwissenheit verfügt, zum Stellvertreter und Interpreten des allmächtigen und allwissenden Wesens, das Herz und Nieren

prüft und vor dem die raffiniertesten Schliche zu Schanden werden.

Und hier kommt das Prinzip der Opportunitätspädagogik nicht mehr aus, ohne eine Anleihe beim Autoritätsprinzip zu machen. Es sind Wunder und Offenbarung von nöten, um den Willen des allmächtigen und allwissenden Gesetzgebers und Richters kund zu tun und uns wissen zu lassen, was als Tugend und Laster zu gelten hat. Und wenn es für den Anhänger der Lohn- und Strafpädagogik auch lediglich darauf ankommt, daß sein Zögling glaubt, ein gewisser *Erfolg* seines Handelns werde, als von Gott bestimmt, eintreffen, so braucht er zur Begründung eben dieses Glaubens doch noch den weiteren Glauben an die Tatsachen, durch die sich der göttliche Wille offenbart. Andererseits nimmt ja auch das Autoritätsprinzip in seinen äußersten Konsequenzen die Methode des Erfolgs zu Hilfe. Denn die Allmacht als Eigenschaft der befehlenden Autorität schreckt nur, weil der Gehorchende eine Strafe fürchtet. Da also einerseits Allmacht nur furchtbar ist, wo sie mit Strafe droht, überwiegende Strafe aber andererseits nur durch Allmacht verbürgt werden kann, so ist klar, daß die beiden Methoden in der Praxis nie getrennt auftreten, sondern immer, weil sie auf einander angewiesen sind, mit einander vermischt werden und sich darum auch gegenseitig Schlupfwinkel leihen, in denen sie, unter falschem Namen, der Kritik weniger leicht zugänglich sind.

Es bedarf keines scharfen Blickes, um die Gründe zu durchschauen, die den mit Lohn und Strafe operierenden Erzieher dazu veranlassen, seinem Zögling die Vorstellung einzupflanzen, daß Lohn und Strafe für seine Taten ihn erst in einem Leben nach dem Tode erwarten. Denn nur so ist es möglich, die Schwierigkeiten zu vermeiden, die der Anwendung des Opportunitätsprin-

zips aus der Kontrolle erwachsen würden, die dem zu Erziehenden in der Erfahrung zu Gebote steht. Erst dann hat es der Erzieher in der Hand, Lohn mit solchen Handlungen zu verknüpfen, die im Leben nicht immer belohnt werden, wenn er sich allen Hinweisen auf irdische Tatsachen durch den Hinweis auf das Jenseits entziehen kann. Wenn die Tugend, die auf Erden durch dornichte Pfade führt, im Paradies ihren Preis findet, und wenn der breite Weg des Lasters um so sicherer zur Höllenpein führt, löst sich der Widerspruch auf, den die Erfahrung einer auf irdische Vollmachten beschränkten Lohn- und Strafpädagogik nachweisen würde. Und da den jenseitigen Freuden und Qualen eine unendliche Dauer zuerkannt wird, ist der Ohnmacht des Erziehers, in der Natur die Größe der Wirkungen nicht regulieren zu können, abgeholfen; denn die Unendlichkeit der Wonne oder der Pein vermag ein Übergewicht gegenüber jedem noch so großen endlichen Erfolg oder Mißerfolg zu schaffen.

Damit ist die Methode zu ihrer Vollendung geführt. Am jüngsten Tage, wenn die zeitliche Wirkung der Handlungen keiner Erweiterung mehr fähig ist, hält der allmächtige und allwissende Richter das jüngste Gericht ab. Und zwar ist der Erzieher als sein Vertreter auf Erden wohl in der Lage, seinem Zögling genaue Auskunft darüber zu geben, in welcher Weise die Abrechnung dort stattfindet. Je nach dem Fassungsvermögen des Zöglings und je nach der Wirkung, die man sich davon verspricht, wird das System mehr oder weniger künstlich ausgebaut. Es wird überdies mit Vorteil eine zeitlich begrenzte Strafe für schlechte Handlungen eingeführt, die unmittelbar nach dem Tode abgebüßt werden muß und deren Vorstellung auch von heilsamem Einfluß auf die Hinterbliebenen des verewigten Sünders sein

kann, indem ihre Sympathie für sie zur Triebfeder werden kann, verbotene Handlungen zu unterlassen.

Das Ganze läuft letzten Endes auf ein Geschäft hinaus, an dem sich zu beteiligen zwar gewisse Unbequemlichkeiten mit sich bringt, das zu vernachlässigen aber die Gefahr eines durch nichts wieder gut zu machenden Übels in sich schließt. Denn falls es wirklich mit der Vergeltung im Jenseits seine Richtigkeit haben sollte, so tut man gut, sich gegen die Wirkung seiner Sünden zu versichern, wobei die Prämie in Form verdienstlicher Werke geleistet werden kann. Wäre man ganz gewiß, daß im Jenseits ein Gericht von jener Art stattfindet, so wäre es nur konsequent, sich hienieden aller Güter zu entäußern und sich zu flagellieren, um seine Sündhaftigkeit schon damit möglichst weitgehend auszugleichen und sich eines recht großen Anteils an den himmlischen Freuden zu vergewissern. Andererseits wäre es unklug, den sicheren Besitz an irdischem Glück zu Gunsten einer vielleicht nur erhofften Herrlichkeit preiszugeben. Darum macht man am besten Halbpart. Man behält einen genügend großen Teil seiner Glücksgüter, um hienieden nichts zu entbehren, und leistet nur eine kleine Abschlagszahlung an die Ewigkeit. Gibt es wirklich eine Hölle, so hat man gut getan, sich doch wenigstens vor ihren ärgsten Schrecknissen zu bewahren. Gibt es keine, so ist es um so besser, und man kann dann sein kleines Opfer leicht verschmerzen, das wenigstens den durch Sorgen ums Jenseits nicht getrübten Genuß der irdischen Freuden zu sichern vermochte.

Was ist aber nach alledem das Wesen der Pädagogik des Opportunitätsprinzips?

Ein Verlangen, das durch Verheißung von Lohn oder Androhung von Strafe zur Befolgung nötigt, ein solches Verlangen ist nichts anderes als ein Rat der Klugheit und seine Befolgung ein

Akt der Geschicklichkeit, sofern sie nämlich das geeignetste Mittel ist, um den angekündigten Lohn zu erreichen oder die angekündigte Strafe zu vermeiden. Diese pädagogische Methode wendet sich denn auch allein an die Klugheit des zu erziehenden Menschen. Indem sie aber an seine Klugheit appelliert, stellt sie es ihm, sie mag dies beabsichtigen oder nicht, tatsächlich frei, da, wo es seine Klugheit gestattet, sich den Vorschriften des Erziehers zu entziehen. Denn wenn die Befolgung jener Vorschriften nur notwendig ist, sofern es nicht gelingt, den mit ihrer Übertretung verknüpften Nachteil auf andere Weise zu umgehen, so fällt jede Notwendigkeit ihrer Befolgung weg, wo sich die Möglichkeit einer solchen Umgehung bietet.

Die oft gehörte Klage, daß es trotz aller pädagogischen Kunst so wenig gelingt, die Gesinnung der Menschen zu veredeln, darf uns daher, solange eine solche Methode die Erziehungseinrichtungen beherrscht, nicht verwundern. In der Tat, durch keine pädagogische Kunst wird es je gelingen, dem Menschen Motive zum sittlichen Handeln einzupflanzen. Denn alle Motive, durch die man dies versuchen könnte, sind Motive zum nicht-sittlichen Handeln. Erziehung zur Sittlichkeit ist nur möglich dadurch, daß man das Motiv zum sittlichen Handeln von den Hemmungen, die seine Wirksamkeit gefährden, befreit, es also nur so, wie es ursprünglich und ohne alles Zutun des Erziehers im Menschen liegt, zur Entwicklung kommen läßt. Die Pädagogik des Opportunitätsprinzips geht aber gerade von der Voraussetzung aus, daß der Antrieb zum sittlichen Handeln nicht ursprünglich im Menschen liegt und daß es daher, um den Menschen zu solchem Handeln zu bewegen, äußerer Reizmittel in Form von Lohn und Strafe bedarf. Alle Versuche, den sittlichen Antrieb durch äußere Antriebe zu ersetzen oder auch nur zu unterstützen, müssen not-

wendig eine Schwächung, wo nicht Lähmung des sittlichen Antriebs im Menschen herbeiführen. Es beweist nicht die Kunst des Pädagogen, sondern vielmehr die Widerstandskraft des Zöglings gegen die Maßnahmen der Opportunitätspädagogik, wenn diese dennoch etwas Gutes hinterlassen. Und so sind in Wahrheit die angeblichen Erfolge dieser Methode nur ein Beweis des Gegenteils der ihr zu Grunde liegenden Voraussetzung, nämlich ein Beweis dafür, daß der sittliche Antrieb im Menschen so stark ist, daß er selbst durch allen Aufwand von Kunst nicht völlig ausgerottet werden kann.

Mehr als die Erbringung dieses Beweises kann aber durch die fragliche Methode nicht geleistet werden. Denn jeder Versuch ihrer Anwendung geht von der Voraussetzung aus, daß der sittliche Antrieb, d. h. das Bewußtsein der Pflicht, für sich den Willen nicht zu bestimmen vermag, daß also gar nicht erst der *Versuch* gemacht zu werden braucht, die Wirksamkeit dieses Antriebes zu erproben. Der Erzieher läßt hier seinen Zögling gar nicht erst zum Bewußtsein der praktischen Kraft seiner sittlichen Einsicht gelangen, er erfüllt ihn vielmehr mit Mißtrauen gegen diese Kraft und dadurch mit Selbstverachtung. Er erweckt in ihm die Meinung, daß Sittlichkeit, d. h. Erfüllung der Pflicht, in Wahrheit gar nicht möglich sei. Das aber, was wir für unmöglich halten, wird uns gewiß niemals gelingen, da uns ja durch dieses Bewußtsein jeder Antrieb geraubt wird, es auch nur zu versuchen. Ein solcher Erzieher mutet seinem Zögling zu, ethischen Grundsätzen nicht weiter zu trauen, als sich ein subjektives Interesse für die durch sie gebotene Handlungsweise findet. Das heißt, er mutet ihm zu, auf ethische Grundsätze als solche *nichts* zu geben. Diese Methode kann also kein sittliches Handeln hervorbringen, sondern allenfalls nur zufällige Legalität

des Handelns, und zwar eines Handelns aus Furcht vor Strafe.

Furcht ist die Unlust aus der Erwartung der unangenehmen Folgen einer Handlung, sofern diese Unlust ein Gegenantrieb gegen das Interesse an der Handlung wird. Sie ist moralische Furcht, wenn dieses Interesse an der Handlung ein moralisches ist. Die Kraft der Überwindung der Furcht ist *Mut* und, wenn sie den fortwirkenden Gegenantrieben stand hält, *Tapferkeit.* Sie ist moralischer Mut und moralische Tapferkeit, wenn das Interesse an der Handlung ein moralisches Interesse ist. Moralischen Mut zu entwickeln, ist die Aufgabe der Erziehung. Die Erziehungsmethode, die wir hier betrachten, tut das Gegenteil. Sie erzieht den Menschen zur *Feigheit,* d. h. dazu, aus Furcht zu handeln. Sie ertötet also im Menschen den moralischen Mut.

Die Wirkung des pädagogischen Opportunitätsprinzips ist daher gerade so wie die des pädagogischen Autoritätsprinzips nicht ein sittlich freier Mensch, sondern ein sittlich geknechteter. Allerdings besteht ein gewisser Unterschied. Der Mensch wird hier zum Knechte gemacht, nicht wie durch die Pädagogik des Gehorsams geradezu zum Knecht des unmittelbar die Gewalt über ihn ausübenden Willens, aber doch mittelbar, sofern nämlich der Erfolg, nach dem er sein Verhalten bestimmt, von dem Gefallen oder Mißfallen seines Vorgesetzten abhängt, d. h. dessen, von dem er sich die Vorschriften für sein Verhalten erteilen läßt. Wenn wir die Gesinnung desjenigen, der seinen Willen unmittelbar dem eines Gewalthabers unterwirft, *Untertänigkeit* und ihn selbst den Untertan oder auch den Duckmäuser nennen, so können wir andererseits die Gesinnung eines Menschen, der sich einem fremden Willen darum unterwirft, weil dieser die Macht hat, die Befolgung seiner Vorschriften zu belohnen oder

ihre Übertretung zu bestrafen, Kriecherei oder Strebertum nennen und ihn selbst den Kriecher oder Streber. Denn *Strebertum* ist die Gesinnung desjenigen, der die Zufriedenheit mit sich selbst der Zufriedenheit eines anderen hintansetzt, sofern dieser sich dazu bestimmen läßt, ihm einen Vorteil zuzuwenden. Sich die Zufriedenheit derer zu sichern, von deren Willkür das eigene Wohl oder Wehe abhängt, ist aber der natürliche Wunsch eines jeden. Denn er geht unmittelbar aus dem Streben hervor, sich die Mittel zur Befriedigung des eigenen Interesses zu sichern. Und nur die Einsicht in eine widerstreitende Pflicht kann ein Bestimmungsgrund sein, dieses Streben einzuschränken. Die Erhebung dieses Strebens zum beherrschenden und also widerstreitende Rücksichten seinerseits ausschließenden Prinzip des Willens ist daher eine um so gefährlichere Verderbnis der Gesinnung, als für ein Wesen, das sich überhaupt in Abhängigkeit von fremder Willkür befindet, die Versuchung, seine eigene sittliche Freiheit für den Preis der Zufriedenheit des fremden Willens hinzugeben, unmittelbar in der stärksten natürlichen Triebfeder ihren Grund hat. Für niemand aber ist diese Abhängigkeit größer als für ein der geistigen und physischen Übermacht seines Erziehers wehrlos ausgesetztes Kind. Ein solches wird also dieser Versuchung um so widerstandsloser anheimfallen, je weniger die Hemmungen, die einzig aus seinem Pflichtbewußtsein erwachsen könnten, von Seiten des Erziehers Pflege und Stärkung erfahren, und je mehr dieser seine Macht mißbraucht, um die Willenskraft des Zöglings zu brechen und ihn sich gefügig zu machen.

Die Pädagogik des Opportunitätsprinzips, weit entfernt, ihren Zögling, wie Erziehung sollte, durch Weckung und Entwicklung seines Pflichtbewußtseins gegen diese sittliche Gefahr standhaft zu machen, geht unmittelbar darauf aus, die Wurzel aller sitt-

lichen Widerstandskraft in ihm auszurotten. Sie ist selbst nichts anderes als die planmäßig geübte Kunst, die ihm ohnehin drohende Versuchung so zu befestigen und auszubauen, daß er ihr mit unfehlbarer Sicherheit erliegen muß. Sie erreicht ihr Ziel nicht etwa dadurch, daß sie die Versuchung als solche übermächtig macht, so daß die sittlichen Hemmungen ihr gegenüber versagen müßten, sondern, ohne darauf angewiesen zu sein, indem sie sich das Vertrauen, das der Zögling der Reinheit ihrer Absichten entgegenbringt, zu nutze macht, um ihren Nötigungen zuerst eine höhere Sanktion zu geben, dann aber, unter formaler Beibehaltung dieser Sanktion, dem ursprünglich sittlichen Inhalt ihrer Gebote unvermerkt die Vorstellung der unmittelbaren Verbindlichkeit der Nötigung selbst unterzuschieben, eine Methode, die, wenn sie das Pflichtbewußtsein nicht durch völlige Zerstörung unschädlich macht, diesen Erfolg um so sicherer dadurch herbeiführt, daß sie die sonst nur durch eine vielleicht übermächtige Versuchung abgenötigte Kriecherei zum Inhalt der Pflicht selbst stempelt. Auch die Wirkung dieser Methode ist daher, wenn nicht Demoralisation, so moralische Perversion.

IV.

Wie kann es sich nun angesichts der aller Sittlichkeit ins Gesicht schlagenden Manöver der Autoritäts- und der Opportunitätspädagogik mit ihrem Anspruch auf provisorische Bedeutung verhalten, mit dem Anspruch, den Menschen zu der Reife zu führen, die eine an seine sittliche Kraft appellierende Behandlungsweise gestattet? Wird nicht durch den Gebrauch jener Methoden der Entwicklung zur geistigen Reife vielmehr entgegengearbeitet, und zwar auf eine so planmäßige und sichere Art, wie

sie nicht besser erfunden werden könnte, wenn man geradezu die Absicht hätte, die Entwicklung zur geistigen Reife zu unterbinden?

In der Tat, nicht genug, daß diese Methoden den Menschen nicht zur geistigen Reife kommen lassen, vereiteln sie sogar die Möglichkeit, das von ihnen angerichtete Übel nachträglich durch eine andere Methode wieder gut zu machen. Denn wo der Verstand durch moralische Perversion verbildet ist, d. h. wo der ursprüngliche Inhalt der sittlichen Urteile künstlich in sein Gegenteil verkehrt worden ist, da ist die Bedingung der Möglichkeit zu freier Geistesentwicklung und damit die Möglichkeit der Bildung selbst vernichtet.

Der Pädagoge des Autoritätsprinzips erweckt in seinem Zögling das Bewußtsein der Sündhaftigkeit der Aufklärung und bewirkt dadurch, daß sich dessen Wille gegen alle Einflüsse abschließt, durch die der Geist aufgeklärt werden könnte. Die Folge davon aber ist, daß ein solcher Einfluß auch später nicht mehr wirksam werden kann, so daß der Mensch in der Tat für alle wirkliche Erziehung unempfänglich wird. Wo das freie Denken mit der Autoritätsmoral, die nicht eingesehen, sondern nur blind geglaubt werden kann, in Konflikt gerät, da ist dieses freie Denken als sündhaft von Anfang an von aller Kompetenz ausgeschlossen. Durch den konsequenten Autoritätsglauben wird daher der geistig geknechtete Mensch zugleich aller Möglichkeit beraubt, sich durch Gründe aus seiner Knechtschaft zu befreien. Es gilt hier nämlich, die psychologischen Bedingungen nicht außer acht zu lassen, von denen die Möglichkeit abhängt, durch den Gebrauch von Gründen etwas auszurichten. Wo diese Bedingungen einmal aufgehoben sind, da verliert alle Kunst im Gebrauch von Gründen ihre Kraft. Darum ist es ein ebenso phantastisches wie

gefährliches Vertrauen auf die Macht der Wissenschaft, wenn man meint, den im Autoritätsglauben verkümmerten Menschen später durch wissenschaftliche Belehrung geistig wieder frei machen zu können. Wo einmal in der Erziehung die Moral preisgegeben ist, da fruchtet auch die wissenschaftliche Belehrung nicht mehr. Der Autoritätsglaube kann vielleicht allmählich, unter Einschränkung seines faktischen Gebrauchs, durch sinnliche Ablenkung und Gegenwirkung zum Schwinden gebracht werden. Er kann aber nie durch wissenschaftliche Gründe erschüttert oder umgestoßen werden. Derartiges zu versuchen, ist ein Versuch mit durchaus untauglichen Mitteln. Denn was hier in Frage steht, ist nicht Sache der Intelligenz, sondern des Willens.

Und nicht nur die Belehrung durch objektive Gegengründe, sondern selbst die psychologische Aufdeckung des Mechanismus der Überredung, die den Schein veranlaßt, versagt hier. Denn alle solchen Versuche appellieren an die eigene Einsicht und stützen sich auf Gründe, arbeiten also mit Mitteln, die schon an und für sich von aller Wirksamkeit ausgeschlossen sind. Je mehr die Vernünftigkeit eines solchen Grundes einleuchtet, desto mehr wird er dem im Autoritätsglauben befangenen Menschen als eine Eingebung des bösen Prinzips erscheinen, und mit um so größerem sittlichen Abscheu wird er sich ihm verschließen. Nur insofern, als der Appell an Gründe durch eine logisch zufällige psychologische Wirkung ihrer Mitteilung die suggestive Macht der Autorität schwächen kann, nur als ein mechanisch wirkendes Gegenmotiv also, können Gründe etwas ausrichten. Man kann durch Verstandesgründe Verstandesgründe bekämpfen und widerlegen. Hier handelt es sich aber um Motive, die durch eine planmäßig geübte Suggestion und Gewöhnung in das Gefühlsleben der

Menschen eingesenkt sind, in eine Tiefe, in die die Kritik des Verstandes nicht mehr hinableuchtet.

Gesetzt also selbst, daß eine logische Widerlegung des Autoritätsprinzips glückt und Einsicht in seine Grundlosigkeit oder Falschheit bewirkt, so ist doch damit das Wesentliche noch nicht erreicht. Denn es käme darauf an, diese Einsicht für den Willen des Menschen bestimmend zu machen, um den praktischen Einfluß des Autoritätsglaubens zu brechen. Ein im Autoritätsglauben aufgezogener Mensch ist aber durch eine solche Belehrung zunächst nur in einen inneren Zwiespalt versetzt zwischen seiner gefühlsmäßig gebildeten Meinung und der verstandesmäßig gebildeten. Das Gefühl wird aber in ihm noch nicht dadurch zerstört, daß das Gewicht der Gründe den Glauben an seine logische Berechtigung aufhebt. Denn die Entwicklung des Gefühls braucht keineswegs Schritt zu halten mit der Entwicklung des logischen Denkens. Und so kommt es, daß früh erworbene und durch Gewohnheit befestigte Gefühlsdispositionen durch Verstandesgründe unkorrigierbar werden; denn sie könnten durch nichts anderes als durch entgegengesetzte Gefühle in ihrer Wirksamkeit ausgeglichen werden. Aber dafür besteht bei dem Menschen in dem fraglichen Zustand gar nicht mehr die Empfänglichkeit. Wo bestimmte Motive durch hinreichend gefestigte Gewohnheit herrschend geworden sind, da läßt sich ihre Macht nicht mehr brechen. Der Geist hat dann seine Bildungskraft verloren.

V.

Wie die Methode des Autoritätsprinzips, so erstreckt auch die des Opportunitätsprinzips ihre Wirkungen so weit, daß, wo sie überhaupt erst einmal mit hinreichender Konsequenz angewandt worden ist, auch eine richtige Erziehungsmethode den Menschen

nicht wieder von dem ihm zugefügten Schaden zu befreien und ihn zu geistiger Reife zu führen vermag. Denn der Vertreter des pädagogischen Opportunitätsprinzips geht von dem Mißtrauen gegen die Kraft des Pflichtbewußtseins in dem zu erziehenden Menschen aus und versucht deshalb, ihn durch Versprechung eines Vorteils zur Pflichterfüllung zu bewegen, mag dieser Vorteil nun in einem als Folge der guten Handlung erhofften Genuß oder in der Vermeidung einer für den Unterlassungsfall angedrohten Strafe bestehen. Auf diese Weise wird der Mensch dazu veranlaßt, sich stets von der Aussicht auf Genuß bestimmen zu lassen und sich ohne Rücksicht auf eine etwa widerstreitende Pflicht für den überwiegenden Vorteil zu entschließen. Dann kann es aber nicht anders geschehen, als daß das Pflichtbewußtsein von den Bestimmungsgründen des Willens gänzlich ausgeschlossen wird und daß selbst die klarste sittliche Einsicht alle praktische Wirksamkeit verliert. Denn wo dem Menschen freigestellt wird, im Konfliktsfall seine subjektiven Interessen neben dem Pflichtbewußtsein überhaupt zur Wahl zuzulassen, da ist die Entscheidung dieser Wahl schon vor ein dem reinen Pflichtbewußtsein fremdes Forum gebracht. Ist aber einmal das Pflichtbewußtsein von den Bestimmungsgründen des Willens ausgeschlossen, so darf man sich nicht wundern, wenn hernach aller Appell an das Pflichtbewußtsein ungehört verhallt und Nötigung auf Nötigung erforderlich wird, um den Menschen zu Taten anzufeuern, die aus freien Stücken geschehen sollten. Denn wer durch die Erziehung daran gewöhnt worden ist, sich nur zu derjenigen Handlungsweise zu entschließen, von der er sich einen Vorteil verspricht, für den ist es praktisch bedeutungslos, zu wissen, daß es Handlungen gibt, die auch dann getan werden sollen, wenn keine Aussicht auf Lohn winkt.

Dieses Mißtrauen in die sittliche Kraft seines Zöglings setzt den Erzieher in Verlegenheit, einen plausiblen Grund für die Notwendigkeit der Pflichterfüllung aufzutreiben, und so sieht er sich nach einem außermoralischen Interesse um, zu dessen Befriedigung sich die Pflichterfüllung als Mittel empfiehlt.

Wenn mir mein Erzieher sagt: „Du sollst Vater und Mutter ehren, auf daß dir's wohl gehe und du lange lebest auf Erden", so weiß ich zunächst nicht, was diese Zumutung bedeuten soll. Würde er einfach sagen: „Du sollst Vater und Mutter ehren", so würde ich dies ohne weiteres verstehen; es würde bedeuten, daß ein solches Verhalten Pflicht sei, daß mir also ohne alle Rücksicht auf einen anderweit vorausgesetzten Zweck geboten sei, meine Eltern zu ehren. Auch wenn er mir sagte: „Willst du, daß es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden, dann mußt du Vater und Mutter ehren", so könnte ich dies wenigstens verstehen. Denn der Sinn dieser Worte wäre, daß es sich als eine Unklugheit von selbst verbiete, anders zu handeln. Sagt man mir aber: „Du sollst Vater und Mutter ehren, auf daß dir's wohl gehe und du lange lebest auf Erden", so kann ich dies nicht verstehen. Denn eine solche Aussage widerspricht sich unmittelbar selbst. Entweder die Notwendigkeit der gebotenen Handlung beruht darauf, daß diese Handlung geschehen *soll*; dann ist ihre Notwendigkeit durch keine Rücksicht auf irgend einen Zweck eingeschränkt, und jede Bedingung, die man hinzufügen wollte, um diese Notwendigkeit zu begründen, würde sie vielmehr aufheben. Oder aber die Notwendigkeit ist von der Art, daß die Handlung das notwendige Mittel zur Erlangung eines Vorteils ist; dann ist sie dies ohne Rücksicht auf das Gebot einer Pflicht, und es widerspricht sich, ihre Notwendigkeit von einem übereinstimmenden Pflichtgebot abhängig zu machen.

Obschon ich aber diesen Satz als solchen ganz und gar nicht verstehe, so verstehe ich doch recht gut, wie mein Erzieher dazu kommt, ihn aufzustellen. Einerseits verlangt der Mangel an Glauben an die sittliche Kraft nach einer Stütze, und darum hält er es für klug, dem Gebot der Pflicht die Aussicht auf einen Vorteil hinzuzusetzen. Andererseits ist aber nicht zu erwarten, daß sich die Menschen durch die Lockung eines ungewissen und nur versprochenen Vorteils bestimmen lassen werden, einen sicheren Vorteil auszuschlagen, und darum ist es geraten, diese Lockung durch den Zusatz einer Pflicht zu ergänzen, deren Vorstellung, wenngleich sie nicht hinreicht, um den Bestimmungsgrund für den Willen abzugeben, doch immerhin gut genug ist, um die Wirksamkeit jenes außermoralischen Antriebs zu unterstützen. Der Erzieher ist hier aber inkonsequent sowohl in seinem Unglauben hinsichtlich der Kraft des bloßen Pflichtbewußtseins als auch in seinem Glauben an die Macht einer durch Lockungen und Drohungen ausgeübten Nötigung. Er könnte ja nimmermehr darauf verfallen, an das Pflichtbewußtsein zu appellieren, auch nicht in zweiter Instanz, wenn er es für gänzlich ausgeschlossen hielte, daß die Vorstellung der Pflicht den Willen zu bestimmen vermag.

Und dennoch schließt schon die bloße Frage nach einem Grund der Tunlichkeit der Pflichterfüllung das Geständnis ein, daß man sich nach einem Surrogat umsieht, das gar nicht den Zweck haben kann, zum moralischen Handeln zu bestimmen, und somit das Bekenntnis, daß moralisches Handeln gar nicht möglich sei. Der Glaube an die religiöse Sanktion der sittlichen Gebote, auf den jede konsequente Durchführung des pädagogischen Opportunitätsprinzips basiert werden muß, ist unmittelbar mit einem *sittlichen Unglauben* verbunden, ja er ist selbst nur der Ausfluß eines solchen Unglaubens. Wer aber in diesem Unglauben be-

fangen ist und demgemäß mit den ihm anvertrauten Menschen verfährt, der sollte wenigstens sein Handwerk nicht für Erziehung ausgeben, sondern sich mit dem bescheideneren Anspruch begnügen, die Wesen, denen er keine sittliche Kraft zutraut, wie Tiere abzurichten.

VI.

Fragen wir uns unbefangen, ohne schon von einem sittlichen Unglauben auszugehen, ob wirklich das reine Pflichtbewußtsein so untauglich zu einem Beweggrund des Handelns ist, wie von Seiten der Anhänger der Opportunitäts- und Autoritätspädagogik vorausgesetzt wird. Eine einfache Betrachtung dessen, was im Bewußtsein der Pflicht unmittelbar enthalten ist, genügt, um uns diese Frage ohne weiteres verneinen zu lassen. Im Bewußtsein der Pflicht liegt unmittelbar das Bewußtsein des Könnens; denn was ich soll, das kann ich auch. Und es wäre widerspruchsvoll, von einer Pflicht zu reden, wo die Möglichkeit ihrer Erfüllung fehlt. Im Bewußtsein der Pflicht, das vom Bewußtsein irgend einer subjektiven Nötigung von Grund aus verschieden ist, liegt aber ferner die Vorstellung eines der Befriedigung aller widerstreitenden Neigungen überlegenen Wertes, eines Wertes also, dessen Vorstellung genügen muß, um einen jeden zur Befolgung des Pflichtgebotes zu bestimmen, der überhaupt die hinreichende Geistesklarheit besitzt und seiner Sinne so weit mächtig ist, um sich zu dem entschließen zu können, was er selbst kraft eigener Einsicht als das Bessere erkannt hat. Ja es ist mit dem Bewußtsein der Pflicht unmittelbar das Bewußtsein einer Würde und Erhabenheit der Pflichterfüllung verbunden, wie sie keine andere Vorstellung erwecken kann. Denn ein solches Bewußtsein kann nur von dem Gedanken ausgehen, daß wir bei aller Ab-

hängigkeit von der Natur, in die wir durch Neigungen und Triebe verstrickt sind, die wir nicht selbst gewählt haben, dennoch die Möglichkeit besitzen, bloß durch unseren eigenen freien Entschluß uns von der Sklaverei aller dieser Neigungen frei zu machen und uns damit selbst einen Wert zu geben, der alles übertrifft, was durch die Befriedigung widerstreitender Neigungen jemals erreicht werden könnte.

Nun wird man vielleicht die Möglichkeit sittlichen Handelns zwar zugeben, aber dennoch eine solche Erziehungsmethode für untauglich halten, die sich lediglich der Weckung und Entwicklung des Pflichtbewußtseins bedient, um zum moralischen Handeln zu bewegen; untauglich darum, weil einem Kinde nicht eine so subtile Unterscheidung zugemutet werden könne wie die zwischen der subjektiven Nötigung eines Interesses und der objektiven Notwendigkeit der Pflicht. Lassen wir auch dahingestellt, ob diese Behauptung zu Recht besteht oder nicht, so ist doch jedenfalls das Eine klar, daß sich aus diesem Zweifel in die Tauglichkeit einer nur an den sittlichen Antrieb appellierenden Erziehung nicht schließen läßt, eine andere Erziehungsmethode sei erlaubt oder auch nur entschuldbar. Der einzig bündige Schluß aus einer derartigen Behauptung wäre vielmehr, daß es überhaupt unmöglich ist, Kinder zu erziehen, woraus denn die Notwendigkeit folgen würde, von allen Bemühungen um Erziehung ein- für allemal abzulassen.

Wie der Beweis für die Behauptung, daß die Vorstellung der Pflicht nicht hinreichend sei, um den Willen des Menschen zu bestimmen und widerstreitenden Neigungen das Gegengewicht zu halten, billiger Weise denen überlassen werden darf, die sich zu dieser Behauptung versteigen, so liegt auch die Beweislast auf Seiten desjenigen, der die Empfänglichkeit des zu erziehenden

Kindes für eine moralische Erziehungsmethode bestreitet. Denn bei einem Wesen, das überhaupt erzogen werden soll, müssen wir diese Empfänglichkeit notwendig voraussetzen, wenn wir uns nicht in Widersprüche verwickeln wollen. Wer aber den Beweis antreten will, daß sich die Menschen nur durch Betrug und Nötigung zu Taten bewegen lassen, der soll sich vorsehen, daß er sich diesen Beweis nicht zu leicht macht. Er hat nämlich die Behauptung zu widerlegen, daß jeder Versuch, die moralischen Triebfedern durch Hinzufügung von sinnlichen Antrieben zu stärken, die moralischen Triebfedern vielmehr zerstören muß. Daraus folgt aber, daß der Beweis der Unempfänglichkeit der Menschen für eine moralische Erziehungsmethode nur auf solche Beispiele gegründet werden kann, in denen diese Methode von Anfang an unter konsequenter Ausschließung jeglicher Beimischung von Opportunitätsprinzipien angewandt worden ist. Sonst würde nämlich der Mißerfolg keinen eindeutigen Rückschluß auf die moralische Unempfänglichkeit des Zöglings gestatten, sondern könnte seinen Grund ebensowohl darin haben, daß der Zögling durch Anwendung anderer Methoden verdorben wurde. Haben diese Pädagogen die moralische Empfänglichkeit bei ihren Zöglingen durch den Gebrauch pervertierender Methoden selbst untergraben, so haben sie es freilich leicht, an Hand von Tatsachen die Unempfänglichkeit für moralische Triebfedern durch Erfahrung zu beweisen, weil sie es selbst sind, die diese Tatsachen künstlich herbeigeführt haben. Damit ist aber keineswegs bewiesen, daß auch Menschen, die von der Anwendung einer unmoralischen Erziehungsmethode verschont bleiben, keine moralische Empfänglichkeit besitzen oder sie sich nicht bewahren könnten.

Wollte man nur einmal die Frage in dieser Weise stellen und *dann* an Hand der Erfahrung prüfen, welche Bewandtnis es

mit jenem moralischen Pessimismus hat, so würde man vielleicht zu seiner Überraschung finden, daß die Empfänglichkeit der Menschen für moralische Beweggründe alles übertrifft, was man *vor* diesem Versuch von ihr erwartet hatte, und dann wird man vielleicht den wahren Menschenkennern recht geben, die, freilich ohne Gehör zu finden, schon lange verkündet haben, daß es nicht der Bosheit und Schwäche der menschlichen Natur, sondern dem eigenen Unglauben und der Tölpelhaftigkeit derer, die sich den Namen von Erziehern anmaßen, zuzuschreiben ist, wenn das Werk der Erziehung, das diese in Wahrheit gar nicht betreiben, auch nicht gelingen will.

So ist denn das Eine freilich richtig, daß Menschen, deren sittliche Kraft unter dem Einfluß einer unmoralischen Erziehung verkümmert ist, schwerlich noch die Reife des Geistes zeigen werden, die uns von der Anwendung einer anderen Erziehungsmethode Erfolg versprechen könnte. Diese Pädagogen haben also wirklich recht, wenn sie ihr Verfahren durch Berufung auf die Tatsachen rechtfertigen, die den Erfolg einer anderen Methode ausschließen. Aber sie sind es selbst, die die Tatsachen so gestaltet haben, daß diese ihre Behauptung wahr machen. Wer daher den *Grund* dieser Wahrheit, den jene wohlweislich verschweigen, um sich mit Erfahrung und Menschenkenntnis zu brüsten, kennt, der kann auch schon ohne alle Erfahrung und Menschenkenntnis wissen, daß Menschen, die einmal durch eine verkehrte Methode künstlich verdorben sind, nicht zur Anwendung einer besseren Methode taugen; nur wird er daraus nicht schließen, daß gerade *die* Methode, die das Übel verursacht hat, das geeignete Mittel ist, um ihm abzuhelfen.

VII

Um die Kritik des Autoritäts- und des Opportunitätsprinzips keinen Mißdeutungen auszusetzen, muß man sich davor hüten, diese Kritik auf Methoden auszudehnen, die sich nur dem äußeren Anschein nach mit dem Gebrauche jener Prinzipien decken. Sonst entsteht die Gefahr, daß man entweder mit den als verwerflich erkannten Erziehungsmethoden zugleich auch berechtigte ablehnt, oder aber mit diesen zugleich auch wieder jene zuläßt.

Der Gebrauch der Autorität in der Erziehung ist zunächst zu unterscheiden vom Gebrauch des *Beispiels*. Es gibt eine pädagogische Bedeutung des Beispiels. Diese beruht darauf, daß das Beispiel, wenn es uns vor Augen tritt, unsere Einsicht in seine eigene ethische Bedeutung weckt. Seine ethische Bedeutung besteht aber darin, daß es den Fall der Anwendung einer ethischen Norm darstellt. Wenn also das Beispiel überhaupt als solches verstanden werden, und um so mehr wenn es pädagogisch wirksam werden soll, so bedarf es dazu der eigenen ethischen Einsicht des zu Erziehenden. Das Beispiel muß dazu von ihm als Anwendungsfall eines ethischen Gesetzes erkannt werden. Denn nur dadurch, daß ihm das Beispiel dieses Gesetz zum Bewußtsein bringt, wird es pädagogisch wirksam. Hat es nicht diesen Erfolg, so hat es überhaupt keine pädagogische Bedeutung.

Die Möglichkeit einer solchen Bedeutung des Beispiels beruht darauf, daß das Bewußtsein um den einzelnen Fall der Anwendung eines allgemeinen Gesetzes dem Bewußtsein um das allgemeine Gesetz vorausgeht. Denn sofern das allgemeine Gesetz nicht selbst anschaulich erkannt wird, gelangt es nur durch Abstraktion von den anschaulich erkannten Fällen seiner Anwendung zum Bewußtsein. Der Nutzen des Beispiels kann also nur

darin liegen, daß es dazu dient, den Menschen, denen es vor Augen tritt, jenes allgemeine Gesetz ins Bewußtsein zu rufen, damit auch sie ihrerseits dieses Gesetz in analogen Fällen anwenden. Diese Bedeutung verliert aber das Beispiel gerade, wenn es sich den Charakter unmittelbarer Verbindlichkeit anmaßt, d. h. wenn es den Anspruch auf Nachahmung erhebt ohne Rücksicht darauf, ob es als Anwendungsfall eines praktischen Gesetzes verstanden wird. Denn dann tritt das Beispiel an die Stelle des Gesetzes, und der Gebrauch des Beispiels wird eine Anwendung des Autoritätsprinzips.

Die Gefahr einer solchen Verwechslung des Beispiels mit der Norm selbst muß daher jederzeit von dem Pädagogen bedacht werden. Er muß im Gebrauch des Beispiels die Grenzen innehalten, durch deren Überschreitung er in dem zu erziehenden Menschen die Vorstellung einer Autorität erwecken würde. Welches die Bedingungen sind, unter denen der Gebrauch des Beispiels von der Gefahr einer solchen Wirkung frei ist, läßt sich nicht a priori feststellen. Dies ist eine Frage, die der Erzieher von Fall zu Fall lösen muß.

Wie der Gebrauch der Autorität zu unterscheiden ist vom Gebrauch des Beispiels, so auch von dem des *Vertrauens*. Das Vertrauen zum Erzieher erfordert nämlich keineswegs bedingungslosen Gehorsam, sondern schränkt diesen vielmehr, seinem Begriff zufolge, auf die Bedingung der Übereinstimmung des eigenen Urteils des zu Erziehenden mit dem Urteil des Erziehers ein. Es scheint zwar, daß, wo das Vertrauen eine Rolle spielt, von der Vergleichung des fremden Urteils mit dem eigenen gerade Abstand genommen wird. Denn unser Vertrauen zu einem Menschen zeigt sich eben darin, daß wir uns auf *seine* Einsicht verlassen, wo die unsrige nicht hinreicht. In Wahrheit stellt aber dieses

Vertrauen nur einen besonderen Fall der Anwendung des eigenen Urteils dar, da derjenige, der auf die Einsicht des anderen vertraut, dies nur insofern tut, als er da, wo sein eigenes Urteil nicht zur sicheren Entscheidung genügt, von der Wahrscheinlichkeit der größeren Sicherheit des fremden Urteils Gebrauch macht. Diese Wahrscheinlichkeit der größeren Sicherheit des fremden Urteils muß aber ihrerseits auf Grund eigenen Urteils angenommen werden, wenn wirklich Vertrauen auf die Wahrheit des fremden Urteils und nicht nur ein blinder Glaube an seine Autorität vorliegen soll. Es ist also nur ein besonderer Fall des Gebrauchs der eigenen Einsicht, wenn wir Grund finden, uns, wo unser eigenes Urteil versagt, auf das Urteil eines anderen zu verlassen. Und diese Grenze zwischen dem Vertrauen und der Autorität ist so scharf, daß die Möglichkeit, Vertrauen zu erwecken und zu erhalten, gerade die Ausschließung jeglichen Gebrauchs des Autoritätsprinzips fordert. Vertrauen wird verdient durch Wahrhaftigkeit und Achtung des Selbstbestimmungsrechts des anderen. Der autoritative Anspruch verletzt aber sowohl die Anforderung der Wahrhaftigkeit wie das Selbstbestimmungsrecht des anderen. Er entzieht also dem Vertrauen gerade seinen Grund. Man darf sich daher durch die Berechtigung des Gebrauchs des Vertrauens in der Erziehung nicht bestechen lassen, dem pädagogischen Autoritätsprinzip wieder eine Hintertür zu öffnen. Und man muß um so mehr davor auf der Hut sein, als wirklich die Gefahr besteht, daß der Gebrauch des Vertrauens in den Gebrauch des Autoritätsprinzips ausartet.

Diese Gefahr hat ihren Grund zunächst in der für den Erzieher selbst naheliegenden Versuchung, das ihm entgegengebrachte Vertrauen zu mißbrauchen, um sich zur Autorität zu machen. Denn es ist allemal leichter und bequemer, sich den hohen An-

forderungen, durch deren Erfüllung allein man des Vertrauens der Menschen würdig wird, zu entziehen, indem man sie als willenlose Sklaven und gefügige Werkzeuge mißbraucht. Dieser Mißbrauch wird aber auch dadurch begünstigt, daß ihm von Seiten des zu Erziehenden eine entsprechende Neigung entgegenkommt. Denn wenn es schon ohnehin einer gewissen Reife des Verstandes bedarf, um überhaupt einen so subtilen Unterschied wie den zwischen Autorität und Vertrauen mit hinreichender Sicherheit anzuwenden, so wird die durch den Gebrauch des Vertrauens unvermerkt entstehende Gewohnheit, sich auf das fremde Urteil zu verlassen, ohne Rücksicht darauf, ob dies noch gerechtfertigt ist, um so leichter das eigene Verantwortungsgefühl abstumpfen, je verlockender es ist, die Verantwortung in die Hände eines anderen zu legen, um der aus eigener Prüfung und Verantwortung erwachsenden Sorgen und Mühen überhoben zu sein. —

Nunmehr sind wir auch in der Lage, die Bedeutung des Unterschiedes zu ermessen, der besteht zwischen dem, was ich „*Autorität*“, und dem, was ich „*Führerschaft*“ nenne. Denn Führerschaft verlangt nicht die bedingungslose Unterwerfung der Geführten unter einen fremden Willen, sondern bedeutet die Leitung auf Grund des Vertrauens, das sie in die bessere Einsicht des Führers setzen.

Die Wichtigkeit dieser Unterscheidung läßt es geraten erscheinen, sie auch im populären Sprachgebrauch streng festzuhalten und jede Vermischung der Bedeutung dieser Ausdrücke zu vermeiden, damit nicht das Ideal der Führerschaft von denen mißbraucht wird, die gern eine solche Handhabe ergreifen, um sich unter dem Vorgeben der Führerschaft zur Autorität aufzuwerfen, und damit nicht auf der anderen Seite diejenigen, die mit Recht besorgt sind, ihre Freiheit könnte den Anmaßungen einer Autori-

tät zum Opfer fallen, am Ende dazu getrieben werden, auch jede Führerschaft abzulehnen.

Eben diese Gefahr läßt es als eine der höchsten und schwierigsten Aufgaben der Erziehung erscheinen, die Menschen zur Einsicht in die wahre Bedeutung der Führerschaft zu erziehen. Ich sage, dies ist eine *Aufgabe* der Erziehung, und es ist durchaus falsch, die Führerschaft von Seiten des Erziehers als eine Voraussetzung zu betrachten, von der er, als dem zuerst Gegebenen, ausgehen könnte oder gar müßte, um seinen Zögling späterhin, wenn dieser durch seine Führung zu reiferer Einsicht gelangt ist, aus dem Verhältnis der Gefolgschaft auf den Weg der Selbstbestimmung zu entlassen. Es verhält sich gerade umgekehrt: Erst muß die Einsicht in die Notwendigkeit der Führerschaft und also das Vermögen zur Selbstbestimmung in den Menschen entwickelt sein, ehe sie reif sind, sich einer Führung anzuvertrauen. Und der Führerberuf ist vielmehr das letzte und höchste Ziel, dem der Erzieher zustreben kann.

Um hierüber Klarheit zu erhalten, gilt es, den Begriff der Führung, so wie ich ihn erklärt habe, von dem der Erziehung zu unterscheiden. Erziehung erfordert allerdings eine planmäßige Einwirkung auf den Zögling, um in ihm die Entwicklung zum Guten zu fördern. Dies mag man Führung nennen. Aber es ist eine solche doch nur im objektiven Sinn, d. h. nur der Absicht des Erziehers nach, unabhängig davon, ob diese Absicht vom Zögling verstanden wird, und also ohne Rücksicht auf dessen Zustimmung oder gar eigene Wahl. Wo diese eigene Wahl fehlt, da spräche man besser nur von „Lenkung“. Führerschaft erfordert mehr: Sie verlangt, daß der zu Erziehende seinerseits sich auf Grund eigener Einsicht und Wahl jener Führung anvertraut. Zu ihr muß also der, den man so führen will, erst erzogen werden,

und sie ist keineswegs durch einseitige Maßnahmen von Seiten des Erziehers möglich. Daß die Menschen das Bewußtsein ihrer freien Selbstbestimmung mit der Einsicht in die Notwendigkeit der Gefolgschaft zu verbinden wissen und sich in dieser Einsicht selbst den rechten Führer zu wählen verstehen, ohne der Gefahr der Unterwerfung unter eine Autorität anheimzufallen, dies kann so wenig als eine Fähigkeit vorausgesetzt werden, die sie von Natur aus mitbringen, daß es vielmehr das höchste Ziel ist, zu dessen Erreichung die Erziehung ihnen verhelfen soll und zu dessen Erreichung es für sie der Erziehung bedarf.

Einen *Führer* nenne ich den, der anderen einen Weg weist, ohne sich anzumaßen, ihnen selbstherrlich, durch eigenmächtige Erteilung von Vorschriften, ein bestimmtes Ziel vorzuzeichnen, da er vielmehr davon ausgeht, daß ihnen, als vernünftigen Wesen, ihr wahres Ziel durch ihre eigene Vernunft vorgezeichnet ist, und daß es daher nur darauf ankommen kann, daß sie auf dem Wege, den sie bei hinreichender Einsicht selbst finden würden, in Ermangelung von solcher, ihm auf Grund des Vertrauens in seine überlegene Einsicht folgen. Einen *Verführer* dagegen nenne ich den, der sie bestimmt, von diesem Wege abzuweichen, und sie auf einen anderen, sie von ihrer wahren Bestimmung entfernenden Weg lockt, durch Anpreisung eines mit dem Verlassen jenes rechten Weges verbundenen Vorzugs.

Es gibt zwei mögliche Arten solcher Verführung, je nach der Art des zu ihrem Zwecke angepriesenen Vorzugs. Ein solcher Vorzug kann zunächst in einem Vorteil für den zu Verführenden gesucht werden, d. h. in einer Befriedigung seines subjektiven Interesses, mag dieser Vorteil wirklich durch die Verführung erreicht werden oder nur zu ihrem Behufe vorgetäuscht sein. Dies kann man *sinnliche* Verführung nennen. Ihr Wesen besteht

darin, daß man den Neigungen der Menschen schmeichelt, indem man ihnen die Aussicht auf einen Genuß eröffnet, um die aus ihrer sittlichen Einsicht entspringenden Hemmungen zu überwinden.

Es gibt aber noch eine andere und feinere Art der Verführung, die solcher Lockmittel nicht bedarf, weil sie es gar nicht nötig hat, die aus der sittlichen Einsicht der Menschen entspringenden Hemmungen durch Erzeugung von Gegenantrieben zu überwinden. Sie bedient sich zur Erreichung ihres Zweckes eines weit raffinierteren Mittels. Dieses Verfahren besteht darin, in den Menschen Mißtrauen gegen die Zulänglichkeit ihrer eigenen sittlichen Einsicht zu erwecken und sie zu überreden, nicht etwa von einem sie erwartenden subjektiven Vorteil, sondern davon, daß, recht verstanden, vielmehr ihre Pflicht selbst sie zu dem ihnen zugemuteten Verhalten nötigt. Dies Verfahren kann man *sittliche* Verführung nennen. Es unterscheidet sich von dem der sinnlichen Verführung nicht dadurch, daß es auf Überredung beruht, sondern durch die besondere Art der Überredung, nämlich durch die Vorspiegelung eines mit der zugemuteten Handlung verbundenen sittlichen Vorzugs. Diese Art der Verführung verlockt also nicht durch die Vorstellung eines zu erwartenden Genusses, sondern sie erreicht ihr Ziel ohne dies, durch *sittliche Perversion*. Ich nenne dies eine feinere Art der Verführung, weil sie ohne alle Aufbietung künstlicher Lockmittel nur um so sicherer ihr Ziel erreicht, indem sie nicht sowohl die Hemmungen, die den Menschen sonst vor der Verführung schützen können, unwirksam macht, als vielmehr den ihnen zu Grunde liegenden Antrieb in den Dienst der Verführung zieht durch eine Verkehrung des sittlichen Gefühls.

Eine solche Art der Verführung ist es, worauf die Pädagogik des Autoritätsprinzips beruht.

In der Tat, für jeden sittlich noch nicht hinreichend gefestigten Menschen ist die Versuchung ohnehin groß genug, den Anmaßungen der auf die Beugung seines Willens abzielenden Herrschsucht eines übermächtigen fremden Willens nachzugeben und ihnen seine sittliche Freiheit zum Opfer zu bringen. Weit entfernt, ihn gegen diese Versuchung standhaft zu machen, wie Erziehung sollte, zielt die Pädagogik des Autoritätsprinzips vielmehr darauf ab, ihn zu ihrem sicheren Opfer zu machen, indem sie ihn nicht nur schutzlos dieser Versuchung aussetzt, sondern überdies den Schutz, den ihm einzig sein Pflichtbewußtsein sonst dagegen bieten könnte, vereitelt, und zwar um so unfehlbarer, als sie dieses Pflichtbewußtsein, das ursprünglich gegen die Verführung zu wirken bestimmt war, selbst in den Dienst der Verführung zieht.

VIII.

Ebensowenig darf die Kritik des pädagogischen Opportunitätsprinzips dahin mißverstanden werden, daß es unter allen Umständen verwerflich sei, den zu Erziehenden vermittelst der Rücksicht auf die Folgen einer Handlung für sein eigenes Interesse zu dieser Handlung zu nötigen. Was ich nachgewiesen habe, ist allein die Verwerflichkeit jeder Anwendung des pädagogischen Opportunitätsprinzips, also jeder Maßnahme des Erziehers, die darauf abzielt, in die Rücksicht auf die Folgen einer Handlung den Bestimmungsgrund der Pflichterfüllung zu setzen.

Damit ist aber nicht ausgeschlossen, daß Rücksichten bestehen könnten, die den Erzieher berechtigen, seinen Zögling durch den Hinweis auf mögliche Folgen zu gewissen Handlungen zu bewegen. Denn daß es verboten sein sollte, Menschen zur Klugheit anzuleiten, das läßt sich nicht aus dem Begriff der Pflicht und also auch nicht aus dem Prinzip der Gesinnungsethik

schließen. Im Gegenteil: Wer nicht tatenscheue Schwärmer heranzüchten will, die sich an frommen Wünschen erbauen und darüber vergessen, daß die sittliche Gesinnung sich im Wollen guter Handlungen und mithin im Vollbringen von Taten äußert, für den ist es geboten, seinen Zöglingen auch den Weg zur Umsetzung ihrer Gesinnung in die Wirklichkeit zu zeigen. Die Wahl der Mittel aber, um den Gegenstand des sittlichen Wollens zu erreichen, ist Sache der Klugheit. Und es gibt eine *Pflicht der Klugheit,* nämlich die Pflicht, sich die Erkenntnis und Beherrschung der zur Erfüllung der Pflicht erforderlichen Mittel zu verschaffen. Aus dem Prinzip der Gesinnungsethik folgt nur, daß die Anwendung von Zwangsmitteln nicht zur Herbeiführung moralischer Handlungen dienen kann. Eine Handlung kann jedoch auch recht wohl aus anderen als moralischen Gründen wünschenswert sein, Gründen, die allein wahre Opportunitätsgründe zu heißen verdienen und die in der Rücksicht auf die durch die Handlung befriedigten oder verletzten Interessen liegen, jedoch nie eine moralische Verbindlichkeit zu begründen vermögen.

Die Zulässigkeit solcher Zwangsmittel wird jedoch eingeschränkt auf die Bedingung, daß eine so erzwungene Handlung, um mit dem Zweck der Erziehung vereinbar zu sein, von dem Erzieher niemals als eine sittlich gebotene dargestellt werden darf, d. h. daß der hypothetische Imperativ, der den Grund der Notwendigkeit dieser Handlung enthält, dem zu erziehenden Menschen auch immer nur als solcher und nie als ein kategorisches Gebot vorgestellt werden soll. Was also in Wahrheit nur ein Gebot der Klugheit ist, das soll auch nicht als ein Gebot der Sittlichkeit erscheinen.

Um durch die Anforderungen, zu deren Erfüllung es einer

Nötigung bedarf, das Ziel der Erziehung nicht zu verfehlen, muß der Erzieher in seinem Zögling das Vertrauen erwecken und erhalten, daß er die ihm zur Verfügung stehenden Zwangsmittel nicht mißbraucht. Grundsätzlich muß immer die Möglichkeit bestehen, die Notwendigkeit des Zwanges einzusehen, d. h. diese Notwendigkeit muß wirklich vorhanden sein, und wenn sie im einzelnen Fall vom Zögling nicht eingesehen wird, so darf der Grund hierfür nur in der unzureichenden Reife seiner Einsicht liegen. Denn nur dann wird der Erzieher das Vertrauen seines Zöglings gewinnen und behalten, wenn er dessen Selbstbestimmungsrecht achtet und also die Absicht, den eigenen Willen des Kindes nicht zu brechen, sondern vielmehr zu stärken, durch keine seiner Maßnahmen verleugnet.

Zwang ist also nur so weit pädagogisch zulässig, als in dem zu erziehenden Menschen die Einsicht nicht hinreichend entwickelt ist, um die schädlichen Folgen einer Handlung für sich selbst oder für andere zu verstehen und sich dadurch zur Unterlassung der Handlung bestimmen zu lassen. In diesem Falle verbindet der Erzieher mit der fraglichen Handlung künstlich solche Folgen, die ihrerseits für den zu Erziehenden verständlich genug sind, um ihn zur Unterlassung der Handlung zu bestimmen. Eine solche schädliche Folge einer Handlung, sofern sie absichtlich mit ihr verbunden wird, ist *Strafe*.

Der Erfolg, der den Zweck der Strafe bildet, beruht hiernach darauf, daß sie als unabwendbare Folge der zu bestrafenden Handlung erscheint, mit der sie wie durch ein Naturgesetz verbunden wird. Darum muß die Strafe, um ihre Bedeutung zu wahren, mit Konsequenz angewandt werden und darf nie als Ausfluß der Laune des Erziehers erscheinen. Sonst wäre sie nämlich unverständlich und würde nichts anderes als *Einschüchterung*

des Zöglings bewirken, d. h. eine durch die Unvorhersehbarkeit der Folgen seines Handelns bedingte Lähmung seiner Tatkraft. Denn wer nie voraussehen kann, welche Strafe er sich durch eine Handlung zuzieht, der wird bedenklich werden, sich überhaupt zu irgend einer Handlung zu entschließen, und er wird, wenn sein Zustand nur irgend erträglich ist, lieber auf jegliche Handlung verzichten, durch die er ihn vielleicht verbessern könnte, als durch das Wagnis der Veränderung seiner Lage die ihm stets drohende Gefahr noch schlimmerer Übel heraufzubeschwören.

Aus dieser Betrachtung folgt ferner, daß Bestrafung nicht eher erlaubt ist, als bis das Kind überhaupt kausale Zusammenhänge aufzufassen vermag. Sie darf aber andererseits auch nicht über denjenigen Zeitpunkt ausgedehnt werden, in dem sich die Möglichkeit bietet, dem zu erziehenden Menschen die natürlichen Wirkungen seines Handelns hinreichend klar zu machen. Wo diese zeitlichen Grenzen nicht gewahrt werden, da ist die Anwendung der Strafe als eines Zwangsmittels nur ein Ausfluß der eigenen Roheit des Erziehers und eine Mißachtung der Persönlichkeit des ihm anvertrauten Kindes.

So wichtig es ist, diese zeitlichen Grenzen für die Berechtigung einer Nötigung durch Strafe festzuhalten, so darf dabei jedoch die andere Grenze nicht aus dem Auge verloren werden, die die Berechtigung des Gebrauchs von Zwangsmitteln auf die Bedingungen seiner Übereinstimmung mit dem eigentlichen Zweck der Erziehung einschränkt. Das Ziel der Erziehung besteht nicht in der Verhinderung unzweckmäßiger Handlungen, sondern vielmehr in der Anleitung zum an sich guten Handeln. Darum darf die Gefahr nicht unterschätzt werden, daß der Nutzen der Strafe für die Verhütung schädlicher Handlungen durch das ethisch bedenkliche Beispiel der Gewalttätigkeit einerseits und durch die zu be-

fürchtende Einschüchterung andererseits so weit beeinträchtigt wird, daß der höhere Zweck der Erziehung dadurch aufs Spiel gesetzt wird. Es bleibt der Weisheit des Erziehers überlassen, von Fall zu Fall zu bestimmen, ob die Bedingungen erfüllt sind, die eine Anwendung von psychologischem Zwang unbedenklich machen.

Diese Betrachtungen über das Wesen und die Berechtigung der Strafe als Zwangsmittel lassen sich in entsprechender Weise auf das Wesen und die Berechtigung des Lohnes übertragen, sofern auch seine Verheißung eine Nötigung zu einer bestimmten Handlungsweise darstellt. Es kommt bei der Verheißung von Lohn jedoch noch eine weitere, besondere Gefahr hinzu, die den eigentlichen Zweck der Erziehung bedroht.

Abgesehen davon nämlich, daß Belohnung der Pflichterfüllung ebenso wie Bestrafung der Pflichtverletzung der moralischen Gesinnung einen unreinen Antrieb unterzuschieben und sie also zu erschüttern droht, verführt die Belohnung noch dazu, die Erfüllung der Pflicht als ein Verdienst aufzufassen. Durch Belohnung der erfüllten Pflicht wird das Bewußtsein der praktischen Notwendigkeit, das mit dem Bewußtsein der Pflicht untrennbar verknüpft ist, aufgehoben und damit auch dieses untergraben. An Stelle von Pflichttreue wird vielmehr Hochmut gezüchtet, d. h. das eingebildete Bewußtsein eines besonderen Verdienstes, wo doch nur Pflicht und Schuldigkeit geschieht, mag im übrigen der Lohn in noch so verfeinerter Gestalt erscheinen, in der des Ruhmes bei der Nachwelt oder der ewigen Seligkeit in einem künftigen Leben.

IX.

Es liegt im Begriff der Erziehung, daß sie es dem Zufall entziehen soll, ob sich der Mensch zum Guten entwickelt. Was sie in ihm bewirken soll, ist daher die Herrschaft des Pflichtbewußtseins über die Neigung, d. h. die Bestimmung des Willens durch die eigene Einsicht in das Gute, unabhängig von den zufällig damit übereinstimmenden Neigungen. Es ist, wie wir es kurz bezeichnen können, der Zustand der sittlichen Freiheit.

Den Menschen frei zu machen, ist die höchste und einzige Aufgabe der Erziehung. Und doch besteht dauernd die Gefahr, daß gerade die im Namen der Erziehung geschaffenen Anstalten nicht nur diesen Zweck verfehlen, sondern daß sie im Gegenteil mißbraucht werden, um die dem Menschen als Vernunftwesen von der Natur selbst verliehenen Kräfte künstlich niederzuhalten, durch die er sich über die Stufe der Tierheit zu erheben vermöchte, und ihm nur die gefahrlose Freiheit zu lassen, wie anderes Getier auf dem Boden zu kriechen, auf dem aufrecht zu stehen seine Menschenwürde von ihm fordert.

Wo in einer Gesellschaft die Erziehungseinrichtungen nicht auf eine andere Grundlage gestellt sind, da kann nur Untertanengeist und Knechtssinn gedeihen. Das Opfer einer solchen Erziehungsmethode zu werden, ist weit schlimmer, als alle Erziehung überhaupt entbehren zu müssen. Denn wer ohne alle Erziehung in natürlicher Wildheit aufwächst, der wird zwar zu keiner Bildung gelangen, er wird aber wenigstens vor dem Schicksal der Verbildung bewahrt bleiben, die nicht nur keine Bildung verleiht, sondern deren schlimmere Wirkung die ist, daß sie, indem sie dem Menschen seinen Zustand äußerer Gebundenheit als den ihm allein angemessenen und erstrebenswerten vorspiegelt

den ihm von Natur innewohnenden Freiheitstrieb erstickt und ihn so mit seinem Schicksal obendrein zufrieden macht, wodurch sie ihn der jedem anderen offen stehenden Möglichkeit beraubt, sich durch eigene Anstrengung zu sittlicher Freiheit emporzuarbeiten, und ihn so um allen wahren Wert seines Lebens betrügt.

Wie aber läßt sich verhindern, daß diejenigen, denen die Macht über die Seelen anderer in die Hand gegeben ist, sich von der Versuchung verleiten lassen, diese Macht zu mißbrauchen? Offenbar wird sich das durch kein noch so kunstvoll ersonnenes äußeres Regelwerk erzwingen lassen, sondern nur wieder durch Erziehung. Durch Erziehung muß eine Macht der öffentlichen Meinung gegründet werden, die den hohen Beruf des Erziehers in Ehren hält und die über seine Ausübung wacht und den, der sich an ihm versündigt, als einen verabscheuungswürdigen Verbrecher ächtet. Wem dies einmal gelingen wird, der wird der größte Befreier der Menschheit sein. Denn nichts knechtet die Menschen mehr als die ihr Ziel verfehlende Erziehung. Der verderbliche Einfluß einer solchen Erziehung tötet die erwachende Willenskraft. Und wenn der Mensch sich von jedem späteren Druck wenigstens in Gedanken durch das Bewußtsein seiner sittlichen Freiheit losmachen könnte, so wird hier gerade dieses Bewußtsein im Keime erstickt.

Führer und Verführer.

Rede und Gegenrede. Aus einem pädagogischen Seminar.

⟨Sommersemester 1916⟩

Es gibt Worte, deren Klang uns unmittelbar ans Herz greift, weil sie in uns das Gefühl erwecken: in ihnen ist das beschlossen, was dem Menschenleben erst Sinn und Würde gibt. So fühlen wir, wenn man uns von der Freiheit spricht. Wir fühlen, daß es groß und schön ist, sich zum Anwalt der Freiheit zu machen. Gewaltig und erhaben erscheint es uns, daß ein Mensch das eigene Leben geringer achten kann als seine Freiheit, und wir glauben, daß wir selbst bereit seien, Leiden auf uns zu nehmen um der Freiheit willen.

Wie kann es da anders als verzagt, beschränkt und kümmerlich erscheinen, wenn wir uns nun *gegen* diese Freiheit wenden wollen. Wir glauben aber, daß gerade ihr, die ihr uns als die Vertreter der Freiheit gegenübersteht, daß ihr uns nicht Angst und Enge vorwerfen dürft, wenn wir unternehmen, die Gefährlichkeit und die Irrtümlichkeit eures Prinzips aufzudecken.

Wir glauben zwar wie ihr, daß es eine Freiheit *gibt*. Es gibt einen Zustand der Selbstverantwortlichkeit, in dem der Mensch frei wählt zwischen gut und böse, frei — das heißt, unabhängig von äußeren Einflüssen und inneren Neigungen.

Wir fragen euch aber: Ist es richtig, den Menschen schlechthin ein Leben in verantwortlicher Selbstbestimmung als erstrebens-

wert hinzustellen? Ist das eine Aufgabe, deren Möglichkeit auch nur einleuchtet?

Wir wollen den Menschen betrachten, von dem wir freie Selbstbestimmung verlangen. Erscheint es nicht töricht und grausam zugleich, diesen Menschen da verantwortlich machen zu wollen für seine Taten? Es sind ja gar nicht *seine* Taten, die er tut. Er ist das, was er geworden ist durch die Umwelt, in der er lebt, durch die Triebe, die er sich nicht gegeben hat, durch den beständigen Unterstrom Jahrtausende alter Einflüsse, durch den er getragen wird. Und diesem Menschen will man sagen: „Sei frei!“? Er wird antworten: „Ich habe nicht einmal Zeit, an Freiheit zu denken; ich habe Hunger und Entbehrung. Willst du mich satt machen?“ Wie könnten wir nein sagen! Wir wollen diesen Müden und Gedrückten helfen in ihrer Not, nicht aber ihnen eine neue Last auferlegen. Wir wissen wohl, daß nur der Glückliche gut sein kann. Der Unglückliche, der Unbefriedigte ist mißtrauisch, befangen und neidisch. Ist der Verbrecher nicht viel mehr ein Bedauernswerter als ein zu Verdammender? Nehmt dem Menschen die übermenschliche Versuchung zur Sünde dadurch, daß ihr ihm die Möglichkeit schafft, seine ursprünglichsten, natürlichsten und stärksten Interessen zu befriedigen.

Aber, so werdet ihr sagen, nicht darin besteht das Glück, allemal das tun zu können, was einen lockt, das zu erlangen, wonach der Sinn am heftigsten strebt. Das wahre Glück liegt in etwas ganz anderem, nämlich in dem Glück befriedigter Pflichterfüllung, in der heiteren Ruhe des reinen Gewissens. — Ich sage, das ist ein Spiel mit Worten. Es ist ja nicht wahr, daß es uns glücklich macht, wenn wir unser Leben ausschließlich auf die Erfüllung der Pflicht einstellen! Wohl mag es uns allein so richtig erscheinen, aber glücklich macht es uns nicht. Seien wir doch ehrlich! Hundert-

mal sind wir unglücklich und verzweifelt, weil die Pflicht uns Schönes und Unwiederbringliches hergeben heißt. Und doch ist das Bedürfnis nach Glück dem Menschen so ganz unmittelbar, so tief eingepflanzt, — oder wißt ihr es anders? — daß ihr kein Recht habt zu sagen: gerade dies kümmert uns nicht, ob wir den Menschen glücklicher oder unglücklicher machen!

Was gebt ihr denn dem Menschen? Ihr sagt, die freie Selbstbestimmung, und solches Gut ist höher als jedes andere nur denkbare. Wir wollen einmal sehen, was für eine Gabe das ist! Eines wissen wir wohl, denn wir haben es an uns selbst erlebt, daß es im Leben des Menschen Augenblicke geben kann, die ihn unmittelbar vor die Entscheidung zwischen Gut und Böse stellen, ihn aber durchströmt das Gefühl einer wunderbaren Selbstsicherheit, denn er fühlt, aus eigener, freier Einsicht wählt er das Gute, bloß darum, weil es gut ist, und nun freut er sich seiner Überwinderkraft, die ihn stärker sein ließ als seine stärksten Neigungen. In solchen Augenblicken mag er etwas von göttlicher Erhabenheit in sich fühlen. Aber gerade darum, weil er so unmittelbar empfindet, daß solches Überwinden ihn hinaustrug über die Schranken menschlicher Gebundenheit, gerade darum wird es ihm Vermessenheit sein, das, was ihm ein gewaltiges Erlebnis war, zu einer Regel zu zwingen, die zu bestimmen hat über sein tägliches Tun. Denn, wie sollte er sich wohl im stande fühlen, aus sich heraus immer gerade das zu finden, was recht ist? Er strebt, seinem Pflichtgefühl nicht zuwider zu handeln, aber warum denn möchte er, daß das, was er tut, mit seinem Pflichtbewußtsein übereinstimmt? Doch nur darum, weil er darauf vertraut, daß das Pflichtbewußtsein ihn das Rechte tun heißt. Er will gut handeln, mehr, — er fühlt, er soll gut handeln. Wird er nun, gerade weil er es mit dieser Forderung ernst nimmt, sein Handeln immer

aus eigener Einsicht bestimmen wollen? Er will sich ja bewußt sein, daß das, was er getan hat, das Richtige ist. Ist man wirklich der Meinung, daß der einzelne Mensch im stande sei, dies objektiv Richtige in seiner eigenen individuellen Vernunft zu finden? Wenn schon die Richtung, in der er sucht, unmerkbar bestimmt wird durch tausend Vorstellungen und Empfindungen, die das Unterbewußtsein erfüllen? Glaubt man wirklich, daß der Mensch auch nur ein einziges Mal mit Sicherheit im stande sei, die Interessen der andern wahrhaft gerecht gegen die seinen abzuwägen, da, trotz allen guten Willens und noch so starker Einbildungskraft, ihm doch nur möglich ist, die Realität seiner eigenen Interessen zu erleben, nicht auch die der andern. Und doch will man ihn verdammen, wenn er fehlte! Das Sollen nötigt unerbittlich, ohne Ausnahme. Wer sich ihm ein einziges Mal entzieht, hat eine Schuld auf sich geladen, die nie wieder gut zu machen ist. Dieses Gebot, frei zu sein, die eigene Einsicht zum Richter seiner Handlungen zu machen, mag gelten für die Starken und Großen. Sie haben seine Verbindlichkeit erlebt und fühlen sich stark genug, diese Verbindlichkeit anzuerkennen und sich aufzuerlegen. Aber haben sie nun ein Recht, es allen anderen, die aus eigener Einsicht nichts davon wissen, auch aufzuerlegen? Denn die Großen müssen den übrigen erst predigen: seid frei! Das klingt den Hörern freilich herrlich, und begeistert folgen sie den Führern. Können sie, die nicht erzogen sind, diese Freiheit anders verstehen, denn als Freiheit von äußerem Druck? Wir wissen, wie es in der Geschichte gewesen ist, wenn die Menschen zur Freiheit aufgerufen wurden. Besinnen wir uns doch, wie es etwa damals war, zur Zeit der Reformation, als die armen und mißhandelten Bauern LUTHER anhingen, weil sie in ihm ihren Führer und Befreier sahen. Wie aber antwortete er ihnen? Er schrieb eine Schrift

„Wider die aufrührerischen Bauern". Bitter enttäuscht müssen die Menschen sein, wenn man ihnen die Freiheit verspricht und das Versprechen damit einlöst, daß man fordert: „Seid frei in eurem Gewissen!" Weiß man, was man damit fordert? Weiß man, daß diese Freiheit den Menschen erdrücken kann? Nichts ist härter, als ihn vor diese Freiheit zu stellen. Man hat ihm genommen, wonach er sich bisher richtete: die Tradition, die ihn leitete in den Wegen, die die Erfahrung von Generationen ihm sorgsam ausgebaut hatte, das Bewußtsein, von der Gemeinschaft, in der er lebte, getragen und gestützt zu sein, und die daraus entspringende ruhige Sicherheit, mit der er das tat, was ihm als geboten galt. Jetzt habt ihr ihm die Erkenntnis geweckt, daß diese Gebundenheit unwürdig und unfrei war; ihr begeistert ihn dafür, daß der freie Mensch nur sich selbst verantwortlich ist, daß es nur eins gibt, das die Würde eines unbedingten Gebots hat: der kategorische Imperativ. Damit aber laßt ihr es genug sein! Ihr kümmert euch nicht einmal darum, ob denn die Kraft der Einsicht gleich sei; „du sollst," — das heißt ja: „du kannst unter allen Umständen." — Ihr zeigt ihm das Ziel. Möge er den Weg selber finden! Wehe aber, wenn er sich dazu außer stande sieht! Ihr drückt ihn unter einen beständigen Gewissenszwang, und ihr zieht die Hand von ihm, wenn er unterlag.

Habt ihr euch wirklich überlegt, was das für eine Forderung ist, die Forderung, frei zu sein? — Unablässig muß nun der Mensch dem mißtrauen, wozu ihn unmittelbar die Neigung treibt. Muß nicht solche Unterdrückung als eine Vergewaltigung der lebendigen Natur selbst erscheinen? Der Mensch darf nicht einmal mehr seinem Bruder helfen aus dem einfachen natürlichen Gefühl heraus, hilfreich sein zu wollen. Denn es wäre ja bloßer Zufall, wenn seine Neigung dem entspräche, was die Pflicht ge-

bietet. Er muß prüfen und überlegen. Er muß dem Unbewußten in sich mißtrauen, denn er soll sich im voraus Rechenschaft ablegen, — von jeder einzigen Handlung, die er tut; er muß bewußt und reflektiert werden. Wißt ihr, daß er damit dazu verurteilt ist, ewig unproduktiv zu sein, daß er nicht handeln kann, weil er nie gelernt hat, sich richtig zu entschließen? Da heißt es nun zwar, es werde ja nichts weiter als nur dieses Eine verlangt: daß alles, was er tut, „nach bestem Wissen und Gewissen" geschieht. Was aber nützt das? Gerade sein Gewissen läßt ihn keine Sicherheit finden. „Der Handelnde ist immer gewissenlos." Ihr aber macht das Gewissen so empfindlich, daß der Mensch ohnmächtig wird zum Handeln. Und ist er robust genug, doch zu handeln, so muß man ihn abschütteln, denn er ist ein Verächter des Gebots. Den aber nenne ich einen Tyrannen, der Forderungen erhebt, ohne Rücksicht darauf, ob die Kraft auch da ist, sie zu erfüllen. Ihr gerade, Herolde der Freiheit, ihr seid Tyrannen mit eurer Forderung, die ihr alles tötet, was nicht Pflichterfüllung ist.

Nun weiß ich wohl, daß ihr neben die Pflichtenlehre eine Ideallehre gestellt habt. Ihr sagt, es gibt Handlungen, die zwar Aufgabe, aber nicht Pflicht sind, die man nicht daran mißt, ob sie gut oder böse, sondern daran, ob sie schön oder häßlich sind. Aber zu gleicher Zeit wißt ihr gut, daß ihr mit solcher Rede die Menschen verführt. Es gibt ja zwar solche Handlungen, aber — wohl gemerkt — nur im Prinzip. Wo gibt es sie nach euch in der Wirklichkeit? Da ist jede Handlung eine erfüllte Pflicht, oder aber sie ist Pflichtverletzung. Ihr wißt am besten, daß die Reihe der Pflichten, die jedem einzelnen auferlegt sind, unendlich ist. Erst aber, wenn diese unendliche Reihe erfüllt wäre, hörte es auf, ein Unrecht zu sein, etwas aus unbelastetem Herzen zu tun um seiner Schönheit willen, bloß, weil es schön ist, — wenn nicht damit zu-

gleich eine Pflicht erfüllt wird. Ihr nehmt der Freude ihre Unbefangenheit; ich habe keine Zeit mehr für die bloße Zufälligkeit des Erlebens, alles, was unbeschwertes Gegenwartsbewußtsein ist, geht verloren; ich habe nicht das Recht, irgend etwas, was mich freut, auch nur einmal darum zu tun, weil es mich freut. Denn es ist nichts weiter als ein elendes Sophisma, einzuwenden, alles das tue ich nur darum, weil es mich bereichert, weil es mir die Kraft gibt, tätig zu sein im Dienste der Sache. Sieht man nicht, wohin diese Auffassung führt? Soll mir BEETHOVENS „Eroica" als ein Arznei- oder Stärkungsmittel gelten? Nein, nicht weil sie mich bereichert, genieße ich sie, sie ist gar kein Mittel zu irgend einem Zweck, sondern sie ist Zweck in sich selbst, sie ist schön, und darum bereichert sie mich. — Ist es aber wahr — wir vermögen auch das nicht zu glauben —, daß kein Platz da ist für das Reich der Schönheit, solange das Reich der Gerechtigkeit nicht erfüllt ist, dann seid offen und weckt dem Menschen gar nicht erst die Sehnsucht nach etwas Köstlichem, das in demselben Augenblick, wo er ein Stückchen davon zu erfassen vermeint, zum Unrecht werden muß.

Traut ihr euch zu, um der Wahrheit willen, wie ihr sie gefunden zu haben glaubt, erbarmungslos zu sein? Meint ihr nicht, daß die Menschen ein wenig der Liebe und Nachsicht bedürfen? Vielleicht wißt ihr gar nicht, wie erbarmungslos ihr seid. Ihr untergrabt die Glücksmöglichkeiten des einfachen, natürlichen Menschen. Ihr führt ihn zu einer neuen Erkenntnis, so daß er nun nicht mehr versteht, sich zu begnügen mit dem, was ihn ohne solche Erkenntnis beglückt hätte. Ihr bringt den Menschen zu der Einsicht, daß es gar nicht darauf ankommt, glücklich zu sein, daß es wertvoller ist, die höchsten Interessen zu befriedigen, nicht die, die zufällig am größten sind. Könnt ihr aber dieses Bildungs-

bedürfnis, das ihr künstlich erst geweckt habt, denn auch befriedigen? Ihr stellt den Menschen vor eine unlösbare Aufgabe, wenn ihr die Sehnsucht in ihm weckt, sein höchstes Interesse, sein Interesse, an sich gut zu sein, zu befriedigen, und zugleich öffnet ihr ihm die Augen dafür, daß diese Aufgabe unlösbar ist. So macht ihr ihn doppelt unglücklich. Ihr freilich meint, daß dieser Preis nicht zu hoch ist, denn das ja ist euch die Bestimmug des Menschen, nicht nur zu sollen, was gut ist, sondern es frei zu sollen. Woher denn wißt ihr das? Es ist eure Überzeugung. Dann steht Glaube gegen Glauben, Überzeugung gegen Überzeugung. Und beansprucht euer Glaube weniger Autorität als der unsrige?

Wir vertreten offen die Berechtigung und die Notwendigkeit der autoritativen Führung, und ich meine, mit guten Gründen. Nicht nur, daß wir den Menschen bewahren wollen vor solchem Unglück, in das ihr ihn stürzt, — wir wollen ihm da helfen, wo ihr ihn im Stich laßt, in seinem Wunsch, gut handeln zu können.

Man möge Autorität nicht etwa verwechseln mit Despotismus, mit der Herrschaft, die die Gewalt um der Gewalt willen liebt. Wir wollen nicht Tyrannen, wir wollen Führer sein. Der Mensch, der aus eigener Einsicht das Rechte tun soll, scheitert darin, daß er als einzelner Mensch der „Einsicht“ die „Absicht“ unterschiebt, daß er nicht den Überblick über das Mögliche und die Sicherheit, aus dem Möglichen das Richtige zu wählen, gewinnen kann. Wir nun helfen ihm, indem wir die verwirrende Mannigfaltigkeit des Lebens vereinfachen. Das Gebot, dem er folgen soll, hat nicht mehr einen unendlich wechselnden Inhalt, sondern nur den einen: folge uns, tu, wie wir sagen! Und der Mensch wird uns gern folgen. Wir zwingen nicht. Wir zeigen ihm das Beispiel derer, die stärker und sicherer waren als er. Nach ihnen wird er

hinsehen, wenn er schwankend ist. Er wird sicherer werden von Schritt zu Schritt, wenn er Zutrauen in seine eigene Kraft gewinnen lernt; aus bloßer Anlehnung wird schließlich freie Gefolgschaft werden. Nicht erniedrigt zum Tier wird der Mensch, wenn er verzichtet auf seine freie Selbstbestimmung. Wie ein Kind wird er sein, das in freiem Vertrauen die Hand dessen faßt, den es weiser und besser weiß als sich selbst. Und zum heiligen Erlebnis wird es ihm werden dieses Gefühl der Selbstbescheidung, der Demut gegenüber dem, was über ihm ist. Die Ehrfurcht vor dem Größeren, was ihn leitet, das allein wird ihn aus den Fesseln des unzulänglichen Ichs befreien und wird ihm Religion werden.

Und auch dieses ist gewiß: wer den Menschen zwingt, seine eigene Einsicht zum Maß zu setzen, der pflanzt damit in ihn den Stachel ewiger Selbstqual und verzehrender Anspannung. Wer aber ihn befreit von der Pein ständigen Gewissenszwanges, der erst macht ihm die unterbundenen Kräfte frei zu freudiger Arbeit. Unerschöpflich wird seine Kraft sein, nun wir ihm die Seelenruhe des befreiten Gewissens wiedergegeben haben.

Wir wissen wohl, daß ihr uns vorwerft, wir würden Diebe an den Seelen der Menschen. Was aber tut ihr? Den Vorwurf des Despotismus — Despotismus in dem Sinne, daß ihr euch das Recht anmaßt, jeden zu eurer Einsicht und wenn nicht zur Einsicht, zu den Handlungen, die von dieser Einsicht gefordert werden, zu zwingen — diesen Vorwurf machen gerade wir euch! Gerade ihr maßt euch unausgesetzt ein Recht der Bevormundung an. Freilich, sagt ihr, nämlich über die, die unmündig sind. Wer aber bestimmt, ob der Beweis der Mündigkeit erbracht ist? Wieder ihr. Wo ist die Grenze zwischen erlaubter, ja geforderter Autorität und unrechtlicher Gewalt? Gerade ihr wollt ja die Kinder

nicht nur etwa abrichten, ihr wollt sie erziehen. Aber nicht, daß ihr euch, wo ihr doch im Namen der Freiheit erzieht, damit begnügt, die Willenskraft zu stärken, ihr wollt die Gesinnung recht eigentlich beeinflussen. Wenn aber eines Tages sich die Einsicht des Kindes der des Erziehers gegenüberstellt? Welches ist da die richtige? Doch wohl die des Führers. Wenn aber das Kind nicht mehr das Vertrauen hat, daß er Führer ist? Zur Einsicht kann es nicht gezwungen werden, wohl aber zum Gehorsam. Wodurch unterscheidet ihr euch dann aber noch von den Jesuiten? Ihr kehrt freilich das Vorzeichen um, denn ihr setzt zum Ziel die freie Selbstbestimmung, aber die Mittel bleiben die gleichen: Beeinflussung auf der einen Seite, Unterwerfung unter die Autorität auf der andern. Das ist eine Unehrlichkeit. Eine Unehrlichkeit auch darin, daß ihr es nicht Autorität nennt. Die Jesuiten nannten es so; sie wußten, daß es keinen Erfolg gibt ohne Organisation. Nun lehnt ihr es ja zwar ab, irgend etwas des Erfolges wegen zu tun. Aber auch ihr kommt nicht aus ohne Organisation. Wie aber ist denn Organisation anders möglich, als unter tatsächlicher Voraussetzung der Autorität, mag man es auch hundertmal Führerschaft nennen! Dem muß so sein, weil ihr es ja nicht mehr der Einsicht des Einzelnen überlassen könnt, ob sie aus sich heraus das Richtige findet. Denn ihr habt dem Sittengesetz einen *Inhalt* gegeben. Ihr behauptet zwar, daß jeder zu der gleichen Einsicht gelangen würde, wenn er im wahren Gebrauche seiner Vernunft wäre. Ja, wenn! Wer bestimmt, ob dem so ist? Ihr! Kraft eurer Einsicht beansprucht ihr die Befugnis, ja ihr verteidigt die Notwendigkeit, das Recht mit Gewalt durchzusetzen, und zwar auch dann, wenn es gegen den Willen dessen geschieht, für dessen Recht ihr kämpft, wofern ihr nur behaupten könnt, daß solcher Rechtsanspruch in seinem wahren Interesse erhoben wird. Nennt

mir doch eine größere Bevormundung als die, die von euch ausgeübt wird im Namen dieses wahren Interesses! Ihr nehmt euch das Recht, den einzelnen, sobald sich seine Einsicht gegen die eure auflehnt, zur Unterwerfung zu zwingen. Das alles tut ihr im Namen der Freiheit, allein um der Sache willen. Ihr irrt euch, wenn ihr ernstlich glaubt, da ehrlich zu sein. Gerade ihr, die ihr uns vorwerft, wir verführen nach dem Satz, „der Zweck heiligt die Mittel", gerade ihr macht in Wahrheit den Menschen zum bloßen Mittel. Nirgends fühlen wir so schmerzlich wie gerade hier, wie sich die Menschlichkeit kränkt und empört, weil sie sich mißachtet sieht. Wir meinen nicht, daß man gegen uns den Vorwurf der Un-Menschlichkeit erheben könnte. Viel eher könnte man uns den umgekehrten machen. Wir scheuen uns aber nicht, den auf uns zu nehmen. Wir wollen die Menschen menschlich behandeln, und wir geben offen zu, daß wir den Erfolg wollen und um dieses Erfolgs willen die Autorität einsetzen. Denn das ist unsere Überzeugung, daß man den Menschen nicht da selbst verantwortlich machen darf, wo er nicht anders kann, als abhängig sein; wir sind zuversichtlich und sicher, daß wir im Namen der göttlichen Liebe handeln, wenn wir uns der Leidenden und Irrenden erbarmen, wenn wir in Mitleid dem Menschen die Last leichter machen, wenn wir ihn die Ehrfurcht vor dem Unfaßbaren lehren und ihm die Freude der erlösenden Unterwerfung, des freien Verzichtes zu kosten geben.

Ihr aber seid weder mitleidig, noch erbarmend. Ihr habt den kategorischen Imperativ zu einem lastenden Fluch gemacht. Der gequälte Mensch kann ihn nicht abwerfen und muß doch daran verzweifeln, ihn je tragen zu können.

Das aber nennt ihr Freiheit!

Ein hohes Lied der Freiheit glaubte ich zu vernehmen, als ich deine ersten Worte hörte. Denn was könnte man zum Preis der Freiheit mehr sagen, als was du gesagt hast, daß sie dem Menschenleben Sinn und Würde gibt, daß sie groß und schön, gewaltig und erhaben ist. Was könnte man mehr sagen, als daß sie den Menschen erlöst aus den Schranken der Sinnlichkeit, in die seine Natur ihn gefesselt hält, daß sie allein es ist, die ihn von der Stufe der Tierheit zum Menschen erhebt: die Freiheit, zwischen Gut und Böse zu wählen, die Freiheit, das Gute zu tun und das Böse zu meiden.

Aber warum dann plötzlich diese ganz anderen Töne? Was macht die Freiheit, in der ihr eben noch den Ausdruck höchster Menschenwürde saht, mit einem Mal zu einem verderblichen Geschenk, vor dem die Menschheit zu bewahren ein Werk der Menschenliebe sein soll? Der Widerspruch eures Gebarens ist wunderlich. Warum seid ihr ängstlich, von dem Lichte geblendet zu werden, dessen Klarheit euch eben noch entzückte? Seid ihr nicht nur verwirrt durch die Größe der Aufgabe? Ist es nicht nur Verzagtheit, was euch verkennen läßt, daß euer Werk nur in Freiheit gedeihen kann, das Werk der Liebe, dem Menschen den Weg zur Pflichterfüllung zu weisen und ihn auf diesem Weg hilfreich zu geleiten?

Ihr sagt, daß ihr den Menschen zu einem sittlich guten Leben führen wollt. Wohlan! Laßt uns von diesem Glauben an die Möglichkeit der Pflichterfüllung ausgehen und sehen, ob ihr euch nicht selbst Lügen straft, wenn ihr das sittlich Gute mit Hilfe der Autorität wollt, und ob nicht eure Anklagen gegen die Vertreter der Freiheit in sich zusammenbrechen, wenn ihr nur den Mut zur Konsequenz habt. Es steht nicht Glaube gegen Glaube. Denn es eint uns das gleiche Ziel und der Glaube an das Gute. Und wenn

wir nicht um leere Worte streiten wollen, so dürfen wir diese uns beiden *gemeinsame* Überzeugung nicht wieder aus dem Auge verlieren.

Ihr redet von Pflicht und von Pflichterfüllung. Wenn ihr aber diesen Worten einen Sinn, den einzigen Sinn, der ihnen zukommt, beimeßt, wie könnt ihr dann auch nur fragen, ob es richtig sei, dem Menschen ein Leben in verantwortlicher Selbstbestimmung als erstrebenswert hinzustellen. Es ist nicht nur erstrebenswert, es ist schlechthin geboten; denn die Pflicht verletzen ist unbedingt verwerflich. Ist es aber schlechthin geboten, wie könnt ihr dann an der Möglichkeit der Aufgabe zweifeln? Zwar hat es nicht den Anschein, als ob ihr den besonderen Charakter der Pflicht verkenntet. Aber statt das Gesetz, das dem Menschen die Richtschnur seines Handelns gibt, in seiner eigenen Vernunft zu suchen, und statt zuzugeben, daß Pflichterfüllung nur aus Achtung vor diesem Gesetz erfolgen kann, glaubt ihr, der Mensch benötige fremder Triebfedern, er sei darauf angewiesen, sich von einem fremden Willen die Bedingungen für ein gutes Gewissen vorschreiben zu lassen, mit anderen Worten, er bedürfe der Autorität.

Hier ist der entscheidende Punkt, von dessen Erledigung es abhängt, ob unsere Gegnerschaft wirklich begründet ist, oder ob nur eine sprachliche Unklarheit unsere Verständigung über das Wesen des Sittlichen vereitelt. Autorität ist für uns notwendig mit dem Anspruch auf unbedingte Befolgung der in ihrem Namen erlassenen Vorschriften verknüpft. Merkt wohl, daß wir in dieser Auffassung des Wesens der Autorität die unbedingte Verbindlichkeit ihrer Befehle betonen; denn wäre die Verbindlichkeit ihrer Befehle auf irgend welche Bedingungen eingeschränkt, so bliebe es ja dem Menschen, an den diese Befehle sich richten, an-

heim gegeben, in Zweifelsfällen aus eigener Machtvollkommenheit zu entscheiden, ob die Autorität für ihn gilt oder nicht.

Nun hat aber die Autorität nur zwei Mittel, um ihren Vorschriften Geltung zu verschaffen.

Entweder sie appelliert an das Gewissen des Menschen; sie macht sich seine Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen, zu nutze, um das von ihm selbst Erstrebte als das von ihr Gewollte geschehen zu lassen. Da wird es ihr freilich leicht, ihren Nimbus zu wahren, wo kein Gewissenskonflikt den scheinbaren Gehorsam erschwert, den scheinbaren darum, weil hier in Wahrheit doch nichts anderes als die eigene Einsicht das Handeln bestimmt.

Oder aber die Autorität verschafft ihren Vorschriften den Eingang durch Gewalt. Sie versetzt den Menschen in die Zwangslage, so und nicht anders handeln zu müssen. Wo bleibt dann aber die Pflichterfüllung? Mag der Zwang in der unmittelbaren Anwendung physischer Gewalt bestehen, oder mag er in so raffinierter Weise vermittelt werden, daß sein Ursprung einem unbefangenen Gemüt verborgen bleibt, sei es, daß die äußere Not des Lebens, oder sei es, daß Seelenpein den Menschen treibt, sein Gewissen demjenigen zu verschreiben, der ihn von seiner Qual befreit, indem er ihm Brot gibt oder sein Gewissen einschläfert, Zwang bleibt Zwang, und die von der Autorität auf welche Art auch immer erzwungenen Handlungen des Menschen unter dem Gesichtspunkt der Moral beurteilen zu wollen, das hat so wenig Sinn, wie der Bewegung des Menschen mit der Erde um die Sonne und durch den Weltenraum ein sittliches Prädikat beizulegen. Wollt ihr den Menschen zwingen, dann habt ihr allerdings recht, daß man ihn nicht verantwortlich machen dürfe: denn dann sind es nicht *seine* Taten, dann ist er nichts als die willenlose Kreatur in eurer Hand.

Aber so könnt ihr es unmöglich meinen. Denn ihr betont ja, daß die Autorität den Menschen zur Sittlichkeit führen will. Doch seht, zu welcher Konsequenz ihr gezwungen werdet: Entweder ihr bekennt euch dazu, daß es so etwas wie Pflichterfüllung gibt, dann ist die Anmaßung der Autorität Betrug, oder ihr haltet an der Autorität fest, dann laßt aber auch den letzten Anspruch auf Moralität fallen. Dies wollt ihr nicht, nun, so bleibt euch nur übrig, euch zu jenem zu bekehren. Und damit euch dieser Schritt nicht zu sauer wird, wollen wir euch zeigen, daß eure Anklage nicht von der Kraft der Überzeugung beschwingt ist, sondern nur von der Kraft der Verzweiflung, der Verzweiflung an euch selbst und an euren Mitmenschen.

Im Grunde sind es zwei Dinge, die euch unsere Lehre angreifbar erscheinen lassen: ihr verwerft die Autonomie und lehnt euch auf gegen den Rigorismus, der sich, wie die Autonomie, unmittelbar aus dem Begriff der Pflicht ergibt.

Wir wollen einmal den Menschen betrachten, dem ihr die Möglichkeit der freien Selbstbestimmung absprecht, wir wollen uns fragen, ob die Menschenliebe es wirklich fordert, ihn von der eigenen Verantwortung zu befreien. Wir wollen ferner fragen, ob die Anforderungen von Glück und Schönheit einen Grund abgeben können, den Rigorismus des Pflichtgebots zu durchbrechen, ob es überhaupt möglich ist, den Rigorismus zu Gunsten irgend welcher Werte aufzuheben, ohne dadurch den Begriff der Sittlichkeit als ein eitles Phantom in das Reich der Träume zu verweisen.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen, d. h. er ist des Guten fähig, aber nicht an und für sich gut, er steht unter dem Einfluß seiner Neigungen, aber er ist ihnen nicht wehrlos ausgeliefert In ihm, der die Mitte hält zwischen dem Gott, der notwendig das

Gute will, und dem Tier, das allein seinen Trieben folgt, mißt sich die sittliche Welt im Kampf mit der natürlichen. Und Mensch sein, heißt darum Kämpfer sein, weil das Zusammentreffen jener zwei Welten in einem Wesen einen nie endenden Antagonismus hervorruft. Nur der Gott und das Tier sind in ihrem notwendig bestimmten Willen frei von diesem Kampf.

Das ist der Mensch: ein Wesen, dessen Neigungen, Bedürfnisse und natürliche Eigenschaften bedingt sind durch eine Jahrtausende alte Entwicklung seines Geschlechts und durch die Einflüsse seiner Umgebung, ein Wesen, das aber die Fähigkeit hat, nach einem moralischen Gesetz zu handeln, seine natürlichen, ererbten Anlagen zu beherrschen, d. h. sie den Anforderungen des Gesetzes zu unterwerfen. Wohl ist der Mensch an Raum und Zeit gebunden, wohl ist es außer seiner Macht, die Fesseln der Natur zu sprengen, aber dieser Umstand ist so wenig geeignet als Zeugnis für die Unfähigkeit des Menschen zum sittlich freien Handeln angerufen zu werden, daß es vielmehr erst auf Grund dieses Umstandes Bedeutung hat, von sittlichem Handeln zu reden. Denn nur durch das Handeln des Menschen in der Natur tritt jenes Reich der Zwecke in Erscheinung, dem er als vernünftiges Wesen angehört. Nur wo die Neigungen des Menschen im Widerstreit mit dem schlechthin Gebotenen bestimmend auf den Willen einzuwirken streben, ist Pflichterfüllung im strengen Sinn des Wortes möglich.

Nur da ist sie möglich, aber da *ist* sie auch möglich. Das Gewissen verlangt von uns nichts, was wir nicht erfüllen könnten. Es plagt uns nicht, wenn es uns einmal an den Kräften zur Erfüllung einer Aufgabe fehlte. Und der wäre ein Narr, der darum Buße tun wollte, weil es ihm nicht gelingt, Berge zu versetzen. Wo sich aber das schlechte Gewissen regt, da ist es uns ein Zei-

chen, daß wir zwar die Möglichkeit, nicht aber den Willen gehabt haben, unsere Pflicht zu tun. Wollt ihr die Stimme des Gewissens anders deuten? Wollt ihr uns zu Tyrannen stempeln, weil wir diese Stimme hören? Wir sind es nicht, die dem Menschen das Gewissen auferlegen. Den kategorischen Imperativ trägt er kraft seiner Vernunft in sich. Und dessen Bestehen hängt weder an eurer noch an unserer Anerkennung.

Gewiß ist dem Menschen das Streben nach Glück tief und ursprünglich eingepflanzt; denn das Glück besteht in nichts anderem als in der Erfüllung der jeweilig größten Wünsche, in der Befriedigung der stärksten Bedürfnisse. Aber da dieses Streben nach Glück mit den Anforderungen seines Gewissens in Konflikt geraten kann, da zwischen Neigung und Pflicht keine notwendige Übereinstimmung besteht, so ist es klar, daß der Mensch in die Lage kommen kann, zwischen Glück und Seelenruhe zu wählen. Diesen Konflikt wollt ihr dem Menschen ersparen, um ihm das Glück zu retten, und glaubt damit ein Werk der Menschenliebe zu tun.

Aber so bedenkt doch, was es heißt, einen Menschen lieben. Es ist das Gefühl, das uns treibt, sein Streben nach Vervollkommnung zu unterstützen, und seine Vervollkommnung ist — ihr sagt es selbst —, frei zu werden. Und dennoch leugnet ihr, daß alle Menschen zur Freiheit fähig sind. Damit leugnet ihr aber, daß dem Menschen als solchem Würde zukomme. Denn die Würde des Menschen ist seine Fähigkeit zum Guten, sie ist das, was ihn über das Tier erhebt. Nun meint ihr, nur der Glückliche könne gut sein. Was könnte das aber anderes bedeuten, als daß die Würde des Menschen von seinem Glück abhängt? Wohl mag der Glückliche schöner sein als der Unglückliche, aber muß er darum besser sein? Was hat seine Würde mit seinem Glück zu schaffen? Vergeßt nicht, daß sein Streben nach Glückseligkeit und sein Streben nach

Sittlichkeit aus ganz verschiedenen Wurzeln stammen und einander vielfach widerstreiten. Wir haben nie davon gesprochen, den Menschen durch Pflichterfüllung zu seinem Glück zu führen, auch nicht zu seinem wahren Glück. Solche Verführungskünste verschmähen wir. Wir haben immer sein Glück und seine Bestimmung auseinandergehalten und hervorgehoben, daß nur das vollendete sittliche Wesen, also das heilige, in seiner Bestimmung zugleich sein Glück sehen würde.

Ihr jedoch wollt, aus Erbarmen mit seiner Schwäche, dem Menschen die Verantwortung für sein Handeln tragen helfen. Aber die Menschlichkeit, die ihr da übt, ist nur die Menschlichkeit des Menschen dem Tier gegenüber, es ist das Verhältnis des überlegenen Geistes zur Kreatur, die man vor Leiden zu schützen sucht. Ihr verwahrt euch freilich dagegen, den Menschen zum Tier zu erniedrigen. Nur ein Kind soll er bleiben, ein harmloses, glückliches Kind, das an der gütigen, aber festen Hand der Autorität nie den Wunsch hegen wird, dieser Führung ledig zu werden. Doch damit habt ihr nichts gewonnen gegenüber unserer Anklage, daß ihr den Menschen auf die Stufe der Tierheit hinabdrückt. Denn die von euch so viel gepriesene Unschuld des Kindes ist nicht verschieden von der Unschuld des Tieres. Nicht daß es jenseits von Gut und Böse steht, ist der Grund unserer Ehrfurcht vor dem Kind: Wir ahnen in ihm den erwachenden autonomen Geist, der in immer lebendigerer Regung die Hülle der Natürlichkeit zu durchbrechen drängt. Wo aber der Mensch auf dieser Stufe der Entwicklung stehen bleibt oder darauf zurückgehalten wird, da sind wir fern von Bewunderung. Unser einziges Gefühl ist Verachtung oder Mitleid für den, der ewig des Gängelbandes bedarf. Diesen Zustand künstlich festhalten, heißt absichtlich den Menschen seines kostbarsten Gutes berauben, seiner Menschlichkeit.

Aber gänzlich mögt auch ihr des Anblicks dieser Menschlichkeit nicht entraten. Ihr sucht sie bei Einzelnen, Großen, Starken und beschränkt euch darauf, die Wonnen des Zuschauers zu erleben, statt euch selbst zur Würde zu ermannen. Ihr stempelt jene zu Ausnahmen, und — sonderbare Logik — gerade die Tatsache, daß jene frei das Gute wollen konnten, dient euch zum Beweis, daß die Mehrzahl der Menschen zur Abhängigkeit bestimmt ist. Was aber zeichnete jene Großen aus? Kein Übermenschentum, keine Gottähnlichkeit. Sie waren groß im spezifisch Menschlichen. In ihnen war der Kampf zwischen Sinnlichkeit und Sittlichkeit stärker als in anderen. Und obwohl ihnen auf der einen Seite größere Glücksmöglichkeiten winkten als der breiten Masse, stießen sie sie fort, wiesen sie auch alle Hilfe von sich, womit ihnen die Autorität der Kirche, des Staates oder der Gesellschaft den Weg zum Kompromiß bahnen wollte, einzig auf das Gute, wie es in ihrer eigenen Überzeugung lebte, bedacht. Gewiß hat nicht jeder von Natur aus dasselbe Maß an Seelenstärke. Doch darum ist, wer mit schwachen Kräften nach dem Guten strebt, nicht minder würdig, ein Mensch zu heißen. Denn das Maß der Würde eines Menschen bestimmt sich nicht nach dem Maße seiner Gaben, sondern allein danach, wie weit er diese Gaben in den Dienst des Guten stellt.

Daß die Kraft zur Pflichterfüllung jedem in einzelnen Stunden eigen ist, daran geht auch ihr nicht vorüber; denn gerade ihr feiert das wunderbare Erlebnis, indem die eigene Überwinderkraft selbst über die stärksten Neigungen triumphiert. Statt aber aus diesem Zugeständnis die einzig bündige Folgerung zu ziehen, die Folgerung nämlich, daß mit dem Sollen das Können verbunden ist, flüchtet ihr zu dem fadenscheinigen Einwand, was ein einzigartiges Erlebnis sei, dürfe nicht zur Maxime des Handelns

gemacht werden. Fürchtet ihr, daß der gute Kampf des Glaubens profaniert wird, wenn man ihn täglich kämpft? Steht euer Ideal auf so tönernen Füßen, daß es die Berührung mit dem Werktag nicht verträgt? Oder solltet ihr am Ende Sittlichkeit wie einen Genuß werten, dessen Abstumpfung ihr fürchtet, und sollte euch jenes gewaltige Erlebnis nichts anderes sein als ein Rausch?

Gerade hier aber möchten wir es nicht bei der Aufdeckung eines Irrtums bewenden lassen. Wir weisen euch darauf hin, daß ihr euch mit einer falschen Auffassung der Tatsachen, durch die sich der Mensch seiner eigenen sittlichen Kraft bewußt wird, eines wichtigen pädagogischen Mittels begebt. Denn kein Zuspruch von Seiten einer noch so imponierenden oder gütigen Autorität kommt dem Ansporn gleich, den ein Mensch aus dem Gefühl eigenen Könnens schöpft, wie es in den Augenblicken sittlicher Befreiung in ihm lebendig wird. Appelliert an die unmittelbare Gewißheit seiner Fähigkeit zum Guten, um den Menschen durch Selbstvertrauen stärker und immer stärker zu machen, und ihr setzt einen Hebel in Bewegung, der sich wirksamer erweisen wird als alle eure künstlichen Machenschaften.

Diese Geringschätzung eurem pädagogischen Apparat gegenüber mag euch unberechtigt erscheinen, weil auch wir die Bedeutung von Beispiel und Führung für die Erziehung anerkennen. Doch laßt uns sehen, was unter Beispiel und Führung allein verstanden werden darf.

Wenn wir jemanden auf ein *Beispiel* hinweisen, so fordern wir ihn nicht zu blinder Nachahmung auf. Es soll ihm dadurch nur an einem besonderen Fall gezeigt werden, daß Tugend möglich ist. Damit aber der Sinn des Beispiels verstanden wird, muß derjenige, auf den es erzieherisch wirken soll, schon eine Vorstellung von dem allgemeinen Gesetz haben, das ihm an diesem be-

sonderen Fall nur deutlicher gemacht wird. Wo aber das Beispiel nicht als ein einmaliger Hinweis zur Illustration eines Gesetzes aufgefaßt wird, sondern wo es ein unentbehrliches Stützmittel wird, ohne das überhaupt der Mut zum Handeln gar nicht mehr aufkommt, da verkehrt sich der pädagogische Wert des Beispiels in sein Gegenteil: Wer sich knechtische Nachahmung zur Maxime des Handelns macht, dem ist der Weg zum sittlichen Handeln ein für allemal abgeschnitten.

Ihr stellt es allerdings recht geschickt an, um die von euch beabsichtigte Wirkung des Beispiels zu erzielen, ohne sie mit dem Odium der Unsittlichkeit zu belasten. Ihr argumentiert im gleichen Sinne wie wir für die pädagogische Notwendigkeit des Beispiels. Dann aber verknüpft ihr die unbedingte Gültigkeit, die sonst nur dem sittlichen Gebot innewohnt, mit der Befolgung jener unter den *besonderen* Umständen guten Tat, und, euch das Mißtrauen zu nutze machend, das der Mensch der Richtigkeit der eigenen Entscheidung entgegenbringt, überredet ihr ihn nun dahin, daß der Weg, der für einen anderen der richtige war, auch für ihn unter *allen* Umständen der richtige sei.

Und unter *Führung* verstehen wir nicht eine von einem fremden Willen uns auferlegte Unterwerfung. Das Verhältnis des Führers und des Geführten ruht auf dem Vertrauen, das der Geführte in die bessere Einsicht des Führers hat. Dem Führer vertrauen, bedeutet uns nicht, in allen Fällen das gleiche Urteil haben wie er. Denn wo ich schon weiß, daß ein anderer recht hat, bedarf ich keines Vertrauens. Vertrauen setzt gerade da ein, wo das Wissen aufhört; es ist ein Glaube. Es ist der Glaube auf Grund der Kenntnis, die wir vom Charakter oder von der Sachkennerschaft eines anderen haben, der Glaube, daß jener auch da das Richtige treffen wird, wo unsere eigene Entscheidung unsicher ist. Dies Be-

kenntnis zur Führerschaft entspringt einem freien Entschluß. Wie wollt ihr also einen Widerspruch zwischen dem Prinzip der Führerschaft und dem Prinzip der Autonomie konstruieren? Vielleicht schöpft ihr das Mißtrauen gegen eine autonome Führung aus der Möglichkeit, daß das Vertrauen mißbraucht werden und daß der Führer sich in der Tat zum Despoten aufwerfen kann. Ist es wirklich noch nötig, uns gegen den Verdacht zu verwahren, daß wir einer solchen verbrecherischen Handlungsweise die Reinheit unseres Prinzips als Deckmantel leihen? Allem Mißbrauch zum Trotz halten wir am Prinzip der Führerschaft fest. Wo es in seiner Reinheit erfaßt wird, zeichnet es eine eindeutige Handlungsweise vor, eine so klare und bestimmte, daß es unmöglich ist, von ihm in die Bahnen der Autorität getrieben zu werden. Auch ihr möchtet die Schönheit eines Vertrauensverhältnisses, wie es in der Führerschaft liegt, in eurem Erziehungswerk nicht missen und versucht darum, es mit der Autorität in Einklang zu bringen; bedenklich nur, daß es euch allein auf Grund einer Zweideutigkeit glückt, indem ihr nämlich Führerschaft und Autorität als Wechselbegriffe gebraucht. Ihr geht dabei von dem Anlehnungsbedürfnis des Menschen aus, das in der Tat sowohl durch Führerschaft wie durch Autorität befriedigt werden kann. Und wo es von euch nach eurem Prinzip befriedigt wird, da benutzt ihr die Tatsache dieser Befriedigung, um stolz auf die Anwendung der Führerschaft zu pochen. Es ist keine schöne Kampfesart — besonders nicht für einen, der die Menschen zu einem sittlich guten Leben führen will, — wenn man je nach dem Stand der Dinge unter einer anderen Flagge Schutz sucht. Wir möchten ehrlich mit euch kämpfen. Wie aber soll es uns gelingen, wenn ihr es durch die gewonnene Deckung eurem Gegner fast unmöglich macht, die Gefahren zu entschleiern, die in der fortgesetzten An-

wendung eines und desselben Prinzips unter verschiedenen Namen tatsächlich vorhanden sind. Und nicht nur das! Ihr holt aus eurem Hinterhalt zu einem Hieb gegen uns aus, indem ihr das als Verleugnung unseres Prinzips brandmarkt, was bei euch unter dem Glorienschein der erbarmenden Liebe sich dem Vorwurf der Entwürdigung leicht entzieht. Doch führt immer euren Hieb! Wir haben keinen Grund, das Thema der Bevormundung zu scheuen, wenn wir auch keine schön klingende Phrase zur Hand nehmen, um ihn mühelos zu parieren. Die Frage der Bevormundung innerhalb der durch die Autonomie gebotenen Grenzen ist schwer zu lösen. Aber so leicht werfen wir die Flinte nicht ins Korn, daß wir aus der Schwierigkeit einer Aufgabe einen Schluß auf ihre Unmöglichkeit oder auf die Verfehltheit des ihr zu Grunde liegenden Prinzips zu ziehen gedächten.

Die Gefahr, daß Bevormundung zur Erdrosselung der Freiheit führt, liegt in der Tat so nahe, daß wir es euch nicht zum Vorwurf machen, wenn selbst eure Liebestätigkeit ihr dann und wann verfällt. Gerade darum aber ist uns daran gelegen, reinlich zwischen dem zu scheiden, was wir notwendige, und dem, was wir künstliche Bevormundung nennen. Wir wagen die paradox klingende Behauptung, daß Bevormundung den einzigen Zweck haben darf, Bevormundung entbehrlich zu machen, und wir machen uns anheischig, diese Paradoxie aufzulösen. Das Ziel aller Erziehung ist Bildung. Gebildet nenne ich den, der mit der Einsicht in die Vernünftigkeit seiner Zwecke die Bereitschaft zur Tat verbindet. Wenn aber Bevormundung ein Erziehungsmittel ist, so kann sie nichts anderes als Bildung bezwecken. Sie muß also an ihrem Teil dazu beitragen, die Abhängigkeit des Menschen von allen der Vernunft fremden Einflüssen zu lösen, ihn also auch der Notwendigkeit, bevormundet zu werden, zu überheben. Diese Notwen-

digkeit liegt immer da vor, wo ein Mensch den Anforderungen, die andere an ihn stellen, wehrlos preisgegeben ist, sei es, daß es ihm an den dazu erforderlichen Abwehrmitteln gebricht, sei es, daß ihm die Einsicht in die Widerrechtlichkeit dieser Anforderungen fehlt. Die Bevormundung soll solche widerrechtlichen Anforderungen unschädlich machen, sie soll die Hemmungen beseitigen, die der freien Entfaltung der Persönlichkeit im Wege stehen. Das ist ihre Aufgabe und ihre einzige Aufgabe. Nimmermehr aber kann sie das Bildungsbedürfnis, dieses letzten Endes einzig wahre Interesse des Menschen, unmittelbar befriedigen. Genug, wenn sie die Widerstände bekämpft, die das Erwachen dieses Interesses oder seine Betätigung verhindern, mögen diese Widerstände in materieller Gebundenheit bestehen oder in der Gestalt geistlicher Fürsorge ihre vergiftende Wirkung ausüben. Diesen teuflischen, seelenmordenden Mächten zu steuern, ist uns freilich kein Opfer zu groß, und keine Verleumdung darf uns schrecken, wo es gilt, das Recht des Menschen auf Bildung zu verteidigen. Nennt uns Tyrannen, weil wir uns nicht scheuen, der Gewalt Gewalt entgegenzusetzen!

Es bleibt uns noch übrig, den Schein eines letzten Widerspruchs zu zerstreuen, den ihr bei uns darin seht, daß wir, die Vertreter des Prinzips der Autonomie, dem Sittengesetz einen Inhalt geben. Es macht euch stutzig, daß die Pflicht einerseits objektiv bestimmbar ist und daß andererseits die Moralität einer Handlung allein von der Gesinnung des Handelnden abhängt. Wenn nun eine Handlung nach bestem Wissen und Gewissen geschieht und doch nicht übereinstimmt mit dem durch den Inhalt des Sittengesetzes Gebotenen, wie soll ich diese Handlung beurteilen? Darf sie noch den Anspruch erheben, sittlich zu heißen, wo sie doch das nicht erfüllt, was die Pflicht verlangt? Wer ratlos vor der Beantwor-

tung dieser Frage steht, der fühlt ganz richtig, daß es bei der Beurteilung einer Handlung auf zweierlei ankommt, auf die Gesinnung einerseits, auf die Übereinstimmung mit dem Inhalt des Sittengesetzes andererseits. Sind beide Bedingungen erfüllt oder beide nicht erfüllt, so stößt sein Urteil auf keine Schwierigkeiten. Wo aber eine Handlung nur der einen Bedingung genügt, da weiß er nicht, was für die Beurteilung der Handlung den Ausschlag gibt, und ob die erfüllte Bedingung den Unwert der verletzten auszugleichen vermag. Aus diesem Dilemma gibt es keinen Ausweg, wenn man nicht deutlich ins Auge faßt, daß die Beurteilung einer Handlung hinsichtlich ihrer Motive unabhängig ist von ihrer Beurteilung hinsichtlich der Übereinstimmung mit dem durch den Inhalt des Sittengesetzes Gebotenen. Dieses betrifft die rechtliche, jenes allein die moralische Bewertung der Handlung. Und eine Handlung, die nach bestem Wissen und Gewissen geschehen ist, bleibt moralisch, wenn auch das Wissen in die Irre ging.

Aber ist es nicht auch notwendig, daß das objektiv Richtige geschieht? Allerdings ist dies notwendig. Allein dem widerspricht doch nicht, daß wir, um unsere Pflicht zu tun, nur der eigenen Einsicht folgen dürfen, daß wir nur dann moralisch handeln, wenn wir *überzeugt* sind, das Richtige zu tun. Und wie, um alles in der Welt, können wir uns eine sittliche Überzeugung bilden, wenn wir nicht voraussetzen, daß das Sittengesetz einen bestimmten Inhalt hat?

Nun werdet ihr auch verstehen, daß wir der Autonomie nicht zu nahe treten, wenn wir das Recht unter Umständen mit Gewalt durchsetzen. Wenn wir ein Unrecht gewaltsam verhindern, so haben wir nicht den Verbrecher zum sittlichen Handeln bestimmt. Wir erzwingen damit keine Gesinnung, wir erzwingen nur die äußere Tat. Wer aber die Macht nur im Dienst des Rech-

tes verwaltet, der bleibt unberührt vom Vorwurf des Despotismus.

Menschenliebe war es, was euch trieb, mit allen Mitteln gegen die Autonomie zu Felde zu ziehen. Menschenliebe ist es auch, was euch in Versuchung führt, den Rigorismus des Pflichtgebots zu brechen. Ja hier steigert sich eure Menschenliebe zum innigsten Erbarmen mit einer Menschheit, die zu jeder Stunde den eisernen Griff des Pflichtgebots im Nacken fühlt. Und wer weiß, ob euer Angriff gegen die Autonomie seine Schärfe letzten Endes nicht der Empörung gegen den Rigorismus entlehnt, den ihr ahnungsvoll mit dem Prinzip der Autonomie verbunden fühlt.

Nur ein oberflächlicher Beurteiler wird glauben, Autonomie des Gewissens führe einen Libertinismus im Gefolge; er verwechselt Freiheit mit Ungebundenheit. Wenn aber das Gesetz des Sollens in der eigenen Vernunft ruht, wenn kein fremder Wille unserem Handeln die Richtung anweist, dann schändet der Übertreter des Gesetzes den Gesetzgeber in sich selbst. Mit dem Bekenntnis der Ohnmacht der Vernunft entsinkt dem Menschen seine Würde.

Wohl ist auch die Autorität zur Wahrung ihres Ansehens auf die unbedingte Achtung vor ihren Vorschriften angewiesen, um so mehr, als ihren auf bloßer Willkür beruhenden Geboten an sich keine Verbindlichkeit innewohnt. Diese Achtung kann sich hier nur in Gehorsam zeigen, und Gehorsam läßt sich in allen Fällen herbeiführen, wo man nur die Anforderungen an den Willen des einzelnen geschickt den jeweiligen Kräften anpaßt. Wie die Autorität kraft ihrer Eigenschaft als Autorität die von ihr aufgestellten Regeln selbst aufzuheben und Ausnahmegesetze zu erlassen vermag, so kann sie, die selbst durch kein Gesetz eingeschränkt ist, sich auch mit einer begangenen Unterlassung einverstanden erklären und ihr den Charakter der Schuld nehmen

Kein Wunder, daß es ihr so gelingt, sich in die Seelen zu schmeicheln; denn der Herrscher erfreut sich allemal der Beliebtheit, wo er die Preisgabe der Unnahbarkeit nicht scheut, um sich dem Verständnis des kleinen Mannes zu neigen.

An und für sich ist zwar jeder lieber sein eigener Herr und Meister, auch in Sachen des Gewissens. Aber weil er fühlt, wie streng er da gegen sich selbst sein muß, daß es da kein Ausweichen, kein Bemänteln gibt, daß Schuld Schuld bleibt und daß sie sich durch keine verdienstlichen Werke tilgen läßt, darum läßt er sich so gern zu dem Glauben überreden, daß es im Himmel oder auf Erden Mächte gibt, die die Kraft haben, zu binden und zu lösen.

Von solcher Schlüsselgewalt wissen wir freilich nichts. Wir maßen uns nicht das Amt eines Allerbarmers an, aber ebensowenig das eines Richters. Wie sollten wir auch richten können: vor uns liegen nur die *Taten* des Menschen; seine geheimsten Regungen, seine Absichten bleiben uns verborgen. Aber was hat das mit unserer Behauptung zu tun, daß, wenn ein Mensch seine Pflicht verletzt, er den dadurch geschaffenen Unwert durch keine noch so verdienstlichen Werke wieder ausgleichen kann? Die Pflicht ist ein unbedingtes Sollen. Wer sie erfüllt, hat nur seine Schuldigkeit getan. Wer sie aber nicht erfüllt, hat nicht getan, was er tun sollte. Oder kennt ihr ein Verdienst, das ihn darüber hinwegtragen dürfte, daß er unterließ, was er zu tun schuldig war?

Wir glauben nicht, daß die Strenge des Pflichtgebotes den Menschen davor bewahrt, in Schuld zu fallen. Wir wissen, daß der Mensch fehlt, solange er strebt. Nach dem Guten streben, heißt ja nicht das Gute erreicht haben. Nur ein Gott ist ohne Schuld und Fehl. Wir können die Schuld des Menschen verstehen, doch wir entschuldigen nicht, wir können die Unerbittlichkeit des Rigorismus behaupten, doch wir klagen nicht an.

Vielleicht haben wir eure Bedenken gegen den Rigorismus mit diesen an euren Verstand appellierenden Gründen nicht beseitigt; denn in eurem Gefühl liegen die Widerstände gegen ein Leben, das unter so harten Geboten steht. Ein solches Leben scheint euch aller Reize zu entbehren, ja mehr als das, es scheint seinen Wert verloren zu haben, den Wert, den ihm Schönheit und natürliche Anmut verleihen. Aus dieser Quelle kommen eure Anklagen, daß wir die lebendige Natur vergewaltigen, daß der Rigorismus das Handeln lähmt, daß er die Ideallehre zu einer Phrase macht. Und weil wir wissen, daß alle Kraft der Überzeugung dem nichts hilft, der in seinem *Gefühl* noch nicht beruhigt ist, darum wollen wir eure Einwände aufnehmen und mit euch sehen, ob wirklich der Rigorismus unsere Ethik mit dem Leben verfeindet.

Ihr seid mit uns einig darin, daß der Mensch sich nicht wahllos seinen Trieben überlassen darf. Indem ihr nun scheidet zwischen guten und schlechten Neigungen, möchtet ihr den Menschen das Recht nicht verwehren, seinen guten Neigungen instinktiv zu folgen, und findet es unschön, daß wir erst einer Regel bedürfen, um unsere Neigungen zu prüfen. Wir kennen allerdings keine Neigungen, die an und für sich gut wären, sondern eine Neigung ist uns nur gut durch ihre Übereinstimmung mit dem sittlich Gebotenen. Die Neigungen prüfen heißt aber nicht, sie mißachten, heißt nicht, sie in ihrer bewegenden Kraft lähmen. Glaubt doch nicht, die Achtung, die wir dem zollen, der mit Überwindung seiner Neigung die Pflicht tut, bedinge Verachtung desjenigen, bei dem eine glückliche Übereinstimmung von Pflicht und Neigung das Gute spielend geschehen läßt. Eigentümlich, daß manchen unser Rigorismus noch nicht streng genug erscheint, daß sie uns anfeuern möchten, ihm noch seine letzte Weihe durch das Gebot zu geben: Tue deine Pflicht nur aus Pflicht! Die Einsicht

in die Unmöglichkeit dieses Gebotes sollte genügen, um uns vor solchen Zumutungen zu schützen.

Aber, so fragt ihr, zerrinnt uns mit dieser Prüfung der Neigungen nicht das Leben unter den Händen, werden wir vor lauter Reflektieren und Abwägen nicht zu ewiger Unproduktivität verdammt? Wenn ihr aber meint, durch die Unendlichkeit der Reflexion sei es überhaupt ausgeschlossen, auf diesem Weg zum Handeln zu gelangen, so vergeßt ihr, daß auch eine Unterlassung eine Handlung ist, daß es Pflicht sein kann, eine Handlung zu einer ganz bestimmten Zeit zu tun, daß es also schon Pflichtverletzung ist, die Reflexion über eine Handlung so weit auszudehnen, bis die Entscheidung durch die Ereignisse vorweg genommen ist. Gerade der Rigorismus also setzt der Reflexion ihre notwendigen Grenzen.

Was denkt ihr euch übrigens unter der Zufälligkeit des Erlebens, die ihr durch die Strenge des Pflichtgebotes bedroht seht? Möchtet ihr wirklich dem blinden Ohngefähr das Wort reden? Sind die prickelnden Reize eines vom Zufall beherrschten Lebens so verführerisch, daß ihr darüber vergeßt, welche Katastrophen dieser selbe Zufall entfesseln kann? Oder meint ihr, daß die Besonnenheit des Handelns die Beweglichkeit des Geschehens so einschnürt, daß sie das freie Spiel der Kräfte ertötet, daß es kein Aufatmen gibt von dem Druck einer beständig lastenden Regel? Damit macht ihr aus dem von uns geforderten Leben eine Karikatur. Oder müssen wir euch noch nachweisen, daß gerade der, der seiner Pflicht wirklich nachkommen will, seine natürlichen Gaben so viel als möglich ausnützen muß und daß es auch für ihn und gerade für ihn eines Wechsels zwischen Arbeit und Erholung bedarf?

Schwerer wiegend als dies alles sieht euer Vorwurf aus, daß

durch den Rigorismus die Schaffung eines persönlichen Lebensstiles unmöglich wird. Wir fragen euch aber, welchen Wert hat diese Kultur des Ich, solange rings umher die schlimmste Barbarei nicht nur der Unkultur, sondern des krassen Unrechts wütet? Wollt ihr den Menschen die Augen verbinden, damit sie unbehelligt von dem widrigen Anblick der Not der Verfeinerung ihres Seelenlebens obliegen können? Vergeblich beschönigt ihr solche Selbstbespiegelung mit der Bedeutsamkeit eurer ästhetischen Bedürfnisse. Als ob jeder der Welt unersetzliche Kunstwerke zu geben hätte! Wir stehen nicht an, solchen Affektationen unsere volle Verachtung auszusprechen angesichts der schreienden Mißstände in der Welt, zu deren Beseitigung diese Ästheten keinen Finger rühren. Ja wir fragen sogar, was soll selbst alle wahre Kunst, falls nicht einmal die erste Bedingung ihres Wertes erfüllt ist, daß sie nicht durch ein Unrecht erkauft wird? Wollt ihr wirklich die Handlung eines Menschen schön nennen, die er an Stelle dessen tut, was er tun sollte, und wenn er dadurch der Welt auch eine Eroica oder eine Mona Lisa schenkte? Wo bleibt dann überhaupt das Maß für die Beurteilung menschlichen Tuns? Geben wir nicht der moralischen Zügellosigkeit die Möglichkeit, sich unter der Maske des Künstlertums einzuschleichen? Ihr macht euch wohl gar nicht klar, daß ihr mit einer schrankenlosen Befürwortung des schönen Scheins alle Stützmauern von Recht und Moral bedroht und darin schlimmer seid als die Zyniker, die sich offen und ehrlich von jeder sittlichen Verbindlichkeit lossagen; denn, euch selbst vielleicht unbewußt, mißbraucht ihr den Namen der Sittlichkeit, um der Unsittlichkeit den Weg frei zu machen. Nein, das können wir zu sagen nicht müde werden: es hat keinen Wert, das Reich der Schönheit aufzurichten, ohne Rücksicht darauf, ob das Reich der Gerechtigkeit aufgerichtet ist, und solange

in der Gesellschaft keine Einrichtungen getroffen sind, die die Verwirklichung des Rechtszustandes unabhängig von der Gesinnung des Einzelnen sichern, sind alle Bemühungen um die Kultur nur ein Hohn auf das wirkliche Kulturideal.

Aber ist es da nicht doch bedeutungslos, eine Ideallehre aufzustellen, ist es nicht ein Betrug, den Menschen etwas von Wahrheitsliebe und Schönheitsliebe zu erzählen und ihnen die Freude daran zu erwecken, wenn man es ihnen zugleich als ein Unrecht darstellt, ihr Leben der Wissenschaft oder der Kunst als Selbstzweck zu widmen, solange die Anforderungen der Gerechtigkeit noch unerfüllt sind? — Wohl hat es einen Sinn, auch unter diesen Umständen eine Ideallehre aufzustellen, und nicht nur dies, sondern wir bedürfen sogar der Ideallehre, um die Pflichtenlehre anwenden zu können. Denn nur durch die Ideallehre kann ich mir darüber klar werden, ob das eine Interesse vor dem anderen durch einen höheren Wert ausgezeichnet ist, nur durch eine Abwägung zwischen mehr oder minder Wertvollem gelingt es, eindeutig festzustellen, welche Handlung dem Gebot der Gerechtigkeit gemäß ist. Und gerade weil wir diesen Idealen eine entscheidende Bedeutung beimessen, wollen wir den Dienst an ihnen von jedem Makel frei halten.

Und auch sonst läßt der Rigorismus der Schönheit Raum. Ein Zweck läßt sich auf verschiedene Weise erreichen, eine Handlung läßt sich in mancherlei Form tun. Wir können die notwendigen Arbeiten des Tages unbeschadet ihres Ernstes mit Anmut umkleiden, wir können, wo wir uns einem erlaubten Genuß hingeben, diesen durch geistige Beziehungen veredeln. Wir verbannen die Schönheit nicht in ein eigenes vom Werktag unberührtes Gebiet. Der Werktag selbst soll von ihr durchdrungen sein, und wie sie in das ganze Leben einen schönen Einklang bringt, so erhält sie

ihrerseits erst die höchste Weihe durch die Einheit eines der Pflicht gewidmeten Lebens.

Vielleicht lächelt ihr Schönheitsdurstigen dennoch über diese Alltagswelt, in der der Schönheit keine Tempel errichtet und keine Feste gefeiert werden. Aber seht ihr nicht, daß dieser Schönheitsdrang nur dann wahrhaft befriedigt werden kann, wenn man der Schönheit die reine Sphäre schafft, ohne die sie ewig um ihre Rechtfertigung ringen muß? Ist es euch mit eurem Streben so ernst, so schafft der Schönheit diese Sphäre durch den Verzicht auf eine verfrühte Hingabe an die Welt der Kunst, schafft sie ihr durch unablässigen Dienst am Werke der Gerechtigkeit. Wo dieser Dienst alle eint, da steigt die Gerechtigkeit zu ihrer Herrscherwürde empor. Nur in ihrem Reich aber stehen die Altäre der Schönheit in sicherer Hut.

Wenn ihr uns bis hierher gefolgt seid, so verbergt euch nun nicht hinter der Ausflucht, der Mensch werde durch unsere Ethik zum Hochmut verleitet, und die Ehrfurcht werde in ihm zerstört. Wenn wir auch auf sittlichem Gebiet keine Möglichkeit sehen, den Menschen, dem Vernunft verliehen ist, von der eigenen Verantwortung zu lösen, und ihn unerbittlich an den Richterstuhl seines Gewissens binden, so haben wir damit nicht gesagt, daß dies der letzte Richterstuhl ist. Sein Verhältnis zu Gott wird durch die Autonomie seines Gewissens in keiner Weise angetastet. Wohl ist sein Wille frei, aber er ist nicht heilig. Und wenn es auch keine irdische Macht gibt, vor der der Mensch seine Würde beugt, so steht doch die Idee eines heiligen Willens über ihm und weckt in ihm das Gefühl der eigenen sittlichen Unzulänglichkeit, die Sehnsucht nach Läuterung und ewiger Reinheit und damit den Glauben an die göttliche Güte. Aber diese Gefühle der Demut und der frommen Ergebung ertragen keine äußerliche Regelung, und dar-

um müssen wir sie davor schützen, daß andere sie durch ihre Anmaßungen zerstören. Gar leicht ist es, das religiöse Gefühl des Menschen zu verfälschen, indem man sein Bedürfnis, zu verehren und anzubeten, durch Darbietung von Wundern und Geheimnissen von dem Göttlichen selbst ablenkt, und dadurch das, was nur Symbol ist, zum Gegenstand der Anbetung und damit zum Götzen macht. Nachdem die Majestät des Göttlichen einmal auf die Symbole übertragen ist, braucht sich die Autorität nur dieser Symbole zu bemächtigen, um die Menge in Schauern der Ehrfurcht auch vor den falschen Hütern des Heiligtums auf die Kniee zu zwingen. Und selbst wer sich diesen Betrug ausgedacht hat in der Hoffnung, der Menschheit dadurch den Weg zum Heile zu ebnen, hört darum doch nicht auf, ein Betrüger zu sein.

Oder sollte euch am Ende gar nicht daran gelegen sein, den Menschen sittlich gut zu machen? Solltet ihr euch nicht davon überzeugen lassen *wollen*, daß dies nur auf dem Wege der Freiheit geschehen kann, weil ihr nicht das Gute, sondern nur eure Macht im Auge habt? Dann, ja dann allerdings tut ihr gut daran, euch der menschlichen Schwächen anzunehmen: denn dann seid ihr eures Sieges um so gewisser, je mehr ihr den Neigungen der Menschen schmeichelt, je mehr ihr die Erbarmenden spielt, um mit dieser falschen Menschenliebe den Menschen in den Fesseln seiner Schwächen gefangen zu halten.

Dies ist der Weg, auf dem ihr den Menschen dazu bringt, sich euch verantwortlich zu fühlen und euch die Macht über sein zeitliches und ewiges Heil in die Hand zu geben: Ihr überredet ihn zum Glauben, daß das gut sei, was ihr gebietet, und daß das schlecht sei, was ihr verbietet. Diesen Glauben pflanzt ihr ihm ein, und das gelingt euch leicht genug, indem ihr euch sein ursprüngliches Streben nach dem Guten zu nutze macht. Ihr lenkt

den Suchenden davon ab, den Maßstab für Gut und Böse in sich selbst zu finden, und kommt damit seiner Schwäche und Trägheit entgegen. Denn es ist allemal bequemer, das Urteil anderer anzunehmen, als sich ein eigenes freies Urteil zu bilden. Ihr nehmt also seine guten und seine schlechten Anlagen zu Hilfe, um euer Ziel zu erreichen, den Menschen auf ewig zu knebeln. Haben euch seine Neigungen den Zutritt zu ihm erschlossen, so braucht ihr nur den Stachel seines Gewissens umzubiegen, so daß sich seine Spitze nicht mehr gegen eure Verführungen, sondern gegen seinen Drang nach eigener Erkenntnis des Guten wendet, und damit ist euer Werk gefestigt auf alle Zeiten.

Wenn dem so ist, dann ist euer Werk ein Verbrechen an der Menschheit; denn ihr habt den euch Unterworfenen das genommen, was sie zu Menschen machte. Ihr habt euch in ihre Herzen gestohlen und sie zu euren Werkzeugen gemacht durch Lüge und Betrug, habt ihre Augen getrübt, daß sie das Licht der Wahrheit nimmer sehen, und das Bild der Freiheit zur scheußlichen Fratze entstellt. Wer einmal seine Seele an die finsteren Mächte der Unfreiheit verloren hat, von dem gilt, daß es ihm nichts hülfe, wenn er die ganze Welt gewänne, denn er kann seine Seele nicht wieder lösen.

WILHELM OHR als politischer Erzieher.

Rede, gehalten in der OHR-Gedächtnisfeier des Nationalvereins in München am 14. Januar 1917.

Verehrte Anwesende!

Mitglieder und Freunde des Nationalvereins!

Es war kurz vor Ausbruch des Krieges, als eine kleine Schar von Menschen, die in einem durch Verinnerlichung erstarkten Liberalismus ihr gemeinsames Lebensziel erkannt hatten, an einen weiteren Kreis Gleichgesinnter die Aufforderung ergehen ließ, sich zur Eröffnung einer „politischen Sommer-Akademie" in Amorbach im Odenwald zusammenzufinden. Dieser Ort war gewählt worden, weil er durch seine einsame und schöne Lage ebensowohl Gelegenheit zu ruhiger intensiver Arbeit wie zur Erholung bietet.

Die Absicht war, ohne Rücksicht auf die politischen Tagesfragen und auf das Programm irgend einer politischen Partei die Grundlagen der liberalen Weltanschauung durchzudenken, um durch solche Arbeit erst den festen Boden zu gewinnen, auf dem allein eine klare Stellungnahme zu den aktuellen Fragen der Politik und zu den politischen Parteien möglich wird.

Diese Absicht wollte man in durchaus gemeinschaftlicher Arbeit erreichen.

Hier sollte Anleitung gegeben werden zu grundsätzlichem Denken überhaupt und darum das Hauptgewicht auf eine gründliche Aussprache gelegt werden.

Zugleich erwog man die Frage, wie sich das Unternehmen ins-

besondere zu einer Vorschule für solche Persönlichkeiten ausgestalten ließe, die als künftige Leiter ähnlicher Veranstaltungen in Frage kommen würden.

Es handelte sich hier nicht um einen ersten Versuch. Sondern was die Einberufer der Sommerakademie von Amorbach wollten, das war vom „Nationalverein", in dem sie sich zusammengefunden hatten, in sechsjähriger Arbeit vorbereitet worden.

Und doch bedeutet der Plan von Amorbach etwas Neues. Die Erfahrungen, die man in diesen sechs Jahren durch mannigfache Versuche gesammelt hatte, sollten hier dadurch fruchtbar gemacht werden, daß man sich, unter bewußtem Verzicht auf eine unmittelbare Wirkung in die Breite und auf unmittelbar nutzbare Ergebnisse, einer ausschließlich intensiven Erziehungsarbeit zuwandte, wie sie erforderlich ist, um die politischen Führer heranzubilden, deren wir für eine wahrhafte Erneuerung des öffentlichen Lebens bedürfen.

Der Krieg hat dieses Friedenswerk zerstört. Und mehr als das: er hat dessen Leiter hinweggerafft, unseren verehrten Führer und geliebten Freund WILHELM OHR. Der Nationalverein, dessen Seele Ohr war, ist seitdem nicht wieder zusammengetreten; seine Mitglieder sind durch den Krieg zerstreut worden. Heut zum erstenmal seit dem Kriege versammelt er sich wieder, um eine ernste Stunde dem Andenken des Mannes zu widmen, der uns nun am meisten fehlt und dessen sichere Führung wir noch weit mehr in Zukunft vermissen werden, wenn es gilt, die gemeinsame Arbeit wieder aufzunehmen. Denn noch wissen wir nicht, ob und wie dies ohne ihn überhaupt gelingen wird.

Doch nicht zur Trauer und Klage haben wir uns versammelt. Sondern wenn wir uns heut des Verlustes bewußt werden, den wir durch den Tod WILHELM OHRS erlitten haben, so soll uns die Be-

trachtung seines Lebens und Wirkens vor Augen führen, was wir dem Andenken des Freundes schuldig sind. Und wenn es wahr ist, daß sich in WILHELM OHR wie in keinem anderen die Ideen des Nationalvereins verkörpert fanden, so wird uns die Versenkung in das Eigentümliche seines Wesens auch am sichersten den Weg erschließen, den wir gehen müssen, um sein Werk in würdiger Weise fortzuführen.

In der Tat: OHRS Lebenswerk ist der getreue und unmittelbare Ausdruck seiner innersten Persönlichkeit.

Das Problem, das seinen Geist am stärksten fesselte und dem er als Forscher und Mensch seine besten Kräfte gewidmet hat, betraf *das Verhältnis von Wissenschaft und Politik.* Durch seine eigenen Gaben und Neigungen sah er sich vor dies Problem gestellt, — bis zu seinem Lebensende hat er mehrfach zwischen dem Beruf des Forschers und dem des Politikers geschwankt, und auch als Akademiker ist OHR immer Politiker, als Politiker immer Akademiker geblieben. Erst später aber und langsam ist er dahin gekommen, das, was er in seiner Persönlichkeit stets vereinigte, auch außer sich, in seinem Werke zu vereinigen: als er den Gedanken der politischen Akademie faßte.

Trotz der eminent politischen Grundrichtung seines Wesens finden wir OHR im Augenblick, wo er aus der Enge des Schul- und Familienlebens hinaustritt, der eigentlichen Politik noch ganz fernstehend. Seine Jugend fiel in eine Zeit der trostlosesten Teilnahmlosigkeit des deutschen Bürgertums gegenüber den großen, schicksalsreichen Entscheidungen aller öffentlichen Angelegenheiten. Und gerade die *Hochschule,* die zunächst den ausschließlichen Schauplatz für OHRS bewußteres Dasein und Wirken bildete, muß recht eigentlich als der Herd dieser politischen Stagnation in Deutschland bezeichnet werden.

Kein Wunder daher, daß der Student OHR sich nur als akademischer Bürger fühlt.

Zwar ist er weit davon entfernt, die Zeit des akademischen Studiums nur wissenschaftlichen Sonderinteressen oder gar dem Genuß der Ungebundenheit vorbehalten zu wollen. Aber so lebhaft auch die Sehnsucht nach der Erneuerung des deutschen Studentenlebens in ihm erwachte und so kräftig er selbst für dieses Ziel tätig wurde, eine spezifisch politische Tendenz lag seinen studentischen Reformbestrebungen damals noch fern.

In der „Freien Studentenschaft“, die zu jener Zeit noch in den Anfängen ihrer Entwicklung stand und, voll guten Glaubens an die eigene gute Sache, jedem vorwärtsstrebenden, ehrlich das Bessere suchenden Geist ihre Tore öffnete, fand OHR den günstigen Boden für seine Wirksamkeit. Das nächste Ziel dieser jungen Bewegung war eine Vertretung der akademischen Interessen der Nicht-Inkorporierten, um diesen die Gleichberechtigung mit den Angehörigen der alten Verbindungen zu verschaffen. Ihr weiteres Ziel aber war die Verwirklichung des ursprünglichen Ideals der „civitas academica“ als einer umfassenden Erziehungsgemeinschaft, um in allen ihren Gliedern das Bewußtsein ihrer Rechte und Pflichten als akademischer Bürger zu erwecken.

Die rege Teilnahme an diesen Bestrebungen ist für OHR höchst charakteristisch. Hier trat zum erstenmal das Problem der Erziehungsgemeinschaft mit allen seinen pädagogischen und organisatorischen Teilproblemen in den Vordergrund seines Interesses.

Und die studentische Erziehungsgemeinschaft stellte sich ihm als ein um so dringenderes Erfordernis dar, je weniger das studentische Leben und der Universitätsbetrieb überhaupt den Maßstäben standhielt, die er, getrieben von Wahrheitsdrang und Verantwortungsgefühl, daran anlegte, und je weniger insbesondere,

wie er bald bemerken mußte, von den akademischen Lehrern eine Besserung der hier obwaltenden Mißstände zu erwarten war. Einzig von der allmählichen Selbsthilfe der freien Studenten ließ sich eine Gesundung dieser Verhältnisse erhoffen.

Bei den Kämpfen, die hier der jungen Bewegung warteten, stand OHR bald in den ersten Reihen. Hier entwickelte sich seine große Rednergabe, hier gestaltete sich sein Organisationstalent, hier sammelte er die psychologischen Erfahrungen, denen er so viel von seinen späteren Erfolgen als politischer Lehrer und Führer verdankt.

„Massenwissenschaft für Massenvolk", so nennt er den Betrieb, den er auf der Universität vorfindet. Und da er von der Professorenschaft, die ja eben diesen Betrieb verwaltet, nichts anderes erwartet, wendet er sich sofort an die Jugend. Aber auch hier sondert er scharf; denn er weiß wohl, daß die Besserung nicht von der Masse ausgehen kann und daß kein noch so schwungvoller Appell genügt, um eine durch verbildete Lehrer verbildete Jugend zu Taten hinzureißen.

Es war nicht seine Art, grundsätzliche Gegensätze zu verwischen oder zwischen ihnen zu vermitteln. Ehrlich ist seine Entrüstung und schonungslos seine Kritik. Aber er gefällt sich ebensowenig im bloßen Verneinen und Verurteilen des Schlechten wie in schwärmerischen Hoffnungen und blindem Vertrauen auf die neue Jugend, als deren Glied er sich fühlt. Er verweilt nicht dabei, zu tadeln und zu richten, wo alle Hoffnung auf Besserung doch verloren ist: wo er aber als Mahner auftritt, da spricht er auch als Freund, da sucht er sogleich die positiven Kräfte zum Guten zu wecken. Überall leitet ihn der feste Glaube an diese aufbauende Kraft des Guten, die in jedem unverdorbenen jungen Menschen schlummert, ein Glaube, der ihn davor bewahrt hat,

unter dem Eindruck noch so trüber Erfahrungen in Pessimismus zu verfallen.

Offen spricht er sein Urteil aus: „Der Student ist selbst in nur allzu vielen Fällen eines der unmodernsten, im eigentlichsten Sinn des Wortes ungebildetsten Elemente des deutschen Volks.“

Zuerst rechnet er mit denen ab, die in der Enge des Brotstudiums befangen bleiben. Entschlossen kehrt er diesen Philistern den Rücken: „Du hast nichts zu bieten als Fäulnis und Entartung, und du hast von uns nichts zu erwarten außer Verachtung.“

Eine nicht minder scharfe Absage erteilt er denen, die ihren romantischen Neigungen nachgehen, in der Meinung, das akademische Studium sei eine Zeit, die man verträumen dürfe, um sich für die Prosa des späteren Berufslebens schadlos zu halten. Es empört ihn, daß Menschen, die die Gelegenheit haben, sich der höchsten Kulturgüter zu bemächtigen, diese Gelegenheit in den Wind schlagen, während andere, die danach schmachten, von ihr ausgeschlossen bleiben. Das gedankenlose und verantwortungslose Vertun des Lebens von Seiten der Akademiker ist ihm ein Raub an den vom Glück weniger begünstigten Volksgenossen.

An die anderen aber ergeht sein Ruf. Vor ihre Augen stellt er das Bild des wahrhaft *freien* Studenten, des Studenten, der sich weder durch die Sorge um den Erwerb noch durch die Sucht nach dem Lebensgenuß den Blick trüben läßt für seinen einzig wahren Beruf: ein Streiter und Mehrer zu sein im Reiche der Wahrheit. Sein Aufruf zum „Kampf der Jugend“ ist ein Aufruf zum Kampf gegen Lüge und Heuchelei, gegen die Unwahrhaftigkeit in allen Erscheinungsformen und auf allen Lebensgebieten.

Sein Wahrheitsdrang wird nicht befriedigt durch das wissenschaftliche Studium. Schmerzlich empfindet er die künstliche

Trennung zwischen Wissenschaft und Leben, wie sie auf der Hochschule ihm entgegentritt. Dieselben Menschen, die im Tempel der Wissenschaft den Dienst der Wahrheit versehen, verleugnen ihren hohen Beruf in dem Augenblick, wo sie auf die Straße hinaustreten, um hier vor den Götzen der Tradition und Konvention in die Kniee zu sinken. Das ist keine freie Wissenschaft, der man gern erlaubt, in wohl verschlossenen Räumen, wohin das helle Licht des Lebens nicht dringt, ihr kümmerliches Dasein zu fristen, wenn sie nur erbötig ist, da draußen ringsum Vorurteile und Aberglauben das Regiment führen zu lassen.

Mit Abscheu wendet sich OHR von einer so entarteten Lebensauffassung ab. Er lenkt den Blick zurück zu den großen Lehrern der akademischen Jugend vor hundert Jahren. Hier findet er, unter so viel engeren und schwierigeren äußeren Verhältnissen, den mit der Energie des Denkens gepaarten Mut, in den Kampf für die inneren Ideale einzutreten gegen die die Welt beherrschenden Mächte, den unbeugsamen Willen zur Wahrhaftigkeit in der ganzen Gestaltung des Lebens, der ihm als der wesentliche Grundzug des echten, seinem Berufe treuen Akademikers erscheint.

Unerfüllt sind die Forderungen jener Männer geblieben bis zum heutigen Tage. OHR weist hin auf KANT, FRIES und FICHTE. Besonders die Gestalt FICHTEs hat ihn als jungen Studenten mächtig ergriffen. Es ist die Willenskraft dieses Mannes, wie sie aus allen seinen Äußerungen hervorleuchtet, was ihn immer wieder anzieht. „Es gibt wenig Schriftsteller,“ sagt er, „die so direkt zum Willen reden. Er ist wie ein Höhenkurort für geistig Lungenkranke.“

OHR erinnert an die Studenten vor hundert Jahren, die mit bohrender Energie nach dem Wesen der akademischen Bildung fragten, die ihren Lehrern entschlossen folgten in den schweren

Kampf für die innere Freiheit und die das Märtyrertum nicht scheuten, wo es galt, mit Taten das Bekenntnis zur Wahrheit zu besiegeln.

Wo sind diese Männer, wo sind diese Jünglinge heute? Mit zornigem Unmut spricht OHR die Antwort aus: „Auf fünfzig Mollusken kommt ein Mensch mit Rückgrat und Zielklarheit."

Nicht Mangel an Wissen ist es im tiefsten Grunde, woran die Zeit krankt, sondern der Mangel an Willen, an dem Mut der Konsequenz, mit dem als wahr Erkannten, wie viel oder wenig es sein mag, auch wirklich Ernst zu machen. In der Tat, wie anders ließe es sich begreifen, daß eine an wissenschaftlicher Einsicht so reiche Zeit sich doch auf allen Gebieten des geistigen Lebens von den Priestern der Unvernunft gängeln läßt? Erziehung des Willens statt bloßer Abrichtung zur Gelehrsamkeit, davon allein konnte OHR die Hilfe erwarten, gerade auch für die Wiederherstellung der Würde des akademischen Berufs.

Auf dieser Stufe der Einsicht mußte ihm denn auch mit wachsender Deutlichkeit zum Bewußtsein kommen, wie sehr die schwächliche Haltung gegenüber der Politik im Widerspruch zu den eigentlichen Pflichten des Akademikers steht.

Er erkannte, daß der wahre Patriotismus nur im Gefühl der eigenen Verantwortung für die Gemeinschaft des ganzen Volkes lebt, und er mißtraute der Vaterlandsliebe derer, die vom Ruhm ihrer Vorfahren zehren, indem sie bei Siegesfeiern und Bismarck-Kommersen in patriotischen Phrasen schwelgen.

„Bismarck und seine Epoche sind endgültig hinter uns," so mahnte OHR, in der Überzeugung, daß es die Aufgabe des Akademikers sei, als Führer in die neue Zeit voranzuschreiten, statt in die Vergangenheit zu flüchten und die Augen vor den großen Problemen der Gegenwart zu verschließen.

Offen und klar zog OHR die praktische Folgerung aus dieser Erkenntnis:

„Der Student“, so sagt er, „darf sich nicht nur mit der Politik befassen, *er muß es tun*, wenn er sich richtig vorbereiten will, zu seinem späteren Berufe.“

Dem widerspricht es nicht, wenn OHR auch weiterhin Wert darauf legte, daß die freie Studentenschaft als Organisation politisch neutral bleiben solle. Er meinte, daß sie ihre Aufgabe als Erziehungsgemeinschaft nur dann erfüllen werde, wenn sie dem einzelnen die eigene, freie Entscheidung in politischen Fragen überließe und ihm nur die Möglichkeit gäbe, zu einem selbständigen Urteil zu gelangen und sich seiner staatsbürgerlichen Pflichten bewußt zu werden. Klar formuliert er selbst diesen Standpunkt, dem er auch später treu geblieben ist: „Unsere Devise: kennen lernen, eindringen, abwägen, Stellung nehmen und schließlich einmal kämpfen für Deutschlands Zukunft, *jeder nach seiner Erkenntnis*.“

Nicht minder ernst und unerbittlich ist sein Kampf gegen die Verlogenheit auf *religiösem* Gebiet. Hier gibt es für ihn keine Kompromisse. Verächtlich sind ihm die Menschen, die auch hier den Schein über die Wahrheit setzen und die nur an hohen Festtagen einer Weltanschauung bedürfen. „Sie benutzen Religion und Moral zu dekorativen Zwecken und sind froh, wenn sie der Lüge ledig wieder im Einerlei des Alltags weiterschwimmen dürfen.“

Die Erfahrungen, die er in diesen Dingen machte, haben schon in früher Jugend sein Gefühl verletzt. Er wollte nicht unwahr werden gegen sich selbst, und so wurde er zurückhaltend und scheu in der Äußerung seines religiösen Gefühls, lieber wollte er in dieser Hinsicht kalt erscheinen, als auch nur den Schein ent-

stehen lassen, daß er sich eine Unaufrichtigkeit oder auch nur eine Phrase gestattete.

„Nur wahr, nur selbst getreu und folgerichtig.“ Diese Forderung, die er an andere richtete, hat er stets zuerst an sich selber gestellt.

So kam er dazu, alles abzulehnen, was nach kirchlichen Formen aussieht und für sich selbst den Bruch mit der Kirche zu vollziehen.

OHRS scharfe Kritik entsprang nur seiner ernsten Liebe zur Jugend. Er sah da viele Kräfte und reine Triebe, aber auch ebensoviel Versuchungen und Verführungen, unter deren Einfluß nichts gedeiht als jene elenden Streber und Philisterseelen.

In seinem Büchlein „Vom Kampf der Jugend“ hat er der Jugend in allen diesen Fragen seinen treuen Rat gegeben. Dieser mit hinreißender Beredsamkeit geschriebene Aufruf ist unter allen seinen Schriften die wirkungsvollste und bis heute am meisten gelesene. In einer späteren Auflage hat er sie erheblich erweitert, diese Erweiterung dann aber selbst als einen Verstoß gegen die ursprüngliche Stileinheit erkannt und die Absicht geäußert, die alte Form der Schrift wiederherzustellen.

Wie OHR niemals an der bloßen Kritik Gefallen fand, so war er auch von aller Streitsucht weit entfernt. Niemals wird ihm der Kampf Selbstzweck, sondern wo er niederreißt, tut er es, um Neues aufzubauen. Er überläßt die Jugend nicht dem Skeptizismus, er reicht ihr die Hand und nimmt alle auf, die bereit sind, zu folgen.

Es ist leicht begreiflich, daß die Wärme und Duldsamkeit, die er hier zeigte, von manchem nicht verstanden wurde, der ihn nur als den stets rüstigen Kämpfer kannte, und daß sie ihn gelegentlich in Konflikt mit seinen zu größerer Schroffheit neigenden

Freunden brachte. Sie machten ihm wohl den Vorwurf der Weichheit und zu weit gehender Toleranz. Er hielt aber fest an seiner Art. Er verlangte von seinen jüngeren Freunden keine Bindung an ein bestimmtes Programm und bewahrte auch den anders Gesinnten immer ein liebevolles Verständnis.

Und gerade diese Wärme, die überall von ihm ausstrahlte, wo er sprach und wirkte, und in der ich neben der Geradheit seines Charakters den hervorstechendsten Zug seines Wesens erblickte, — gerade diese Wärme, sage ich, ist das eigentliche Geheimnis seiner öffentlichen Erfolge. Er war ein Meister in der schweren Kunst, aufrichtig zu sein ohne Schroffheit. Er verstand es, seinem glühenden Wahrheitsdrang immer gerecht zu werden, ohne dadurch andere zu verletzen. Mit Klugheit, Zartgefühl und freundlichem Humor ging er zu Werke. Eine äußerst schwere Position, angesichts der Übermacht einer feindlichen Partei oder der von ihm bekämpften Institutionen, hat er stets in Ehren und nicht selten mit attischer Anmut zu halten gewußt. Was ihm die Kraft und die Freiheit dazu gab, ohne schwächliche Konzessionen dennoch die Gefühle anders Gesinnter zu schonen, war eben diese echte Güte, die ihn stets das richtige Wort finden und den rechten Ton treffen ließ.

Dieser Wahrheitsdrang und diese Liebe zur Jugend leiteten ihn denn auch bei seiner Berufswahl. Der Beruf des akademischen Lehrers war in jeder Hinsicht wie für ihn geschaffen. Er selber blieb auch hier der Freistudent und wandte einen erheblichen Teil seiner Arbeitskraft unentwegt den freistudentischen Interessen zu.

In den Schriften, die aus seinen geschichtlichen Studien hervorgegangen sind, tritt von Anfang an die Tendenz hervor, über das bloße Interesse an der Mannigfaltigkeit des Geschehens hinaus

den treibenden Kräften nachzuspüren, denen in der Geschichte die großen Erfolge zu verdanken sind. Er forscht in der Geschichte, um daraus für die Gegenwart und die Zukunft zu lernen. So ist es im Grunde ein politisches Interesse, das ihn bei seinen Geschichtsstudien beseelt. Dies zeigt sich auch an der Auswahl der Stoffe, die er bevorzugt.

Schon seine Dissertation über die Idee des karolingischen Gottesstaates läßt diese charakteristischen Züge erkennen. Es ist auch weiterhin vornehmlich die politische Kraft der mittelalterlichen religiösen Ideen, die sein Forscherinteresse fesselt. Im Mittelpunkt dieses Interesses steht bei ihm die gewaltige geschichtliche Leistung des Jesuitenordens. Ohr forscht den Ursachen nach, auf denen der ungeheure, für den Freund der Geistesfreiheit niederdrückende Erfolg des Ordens beruht, und er findet sie in der dort ausgebildeten imponierenden Organisationskunst. Mit seiner Schrift über „die Jesuiten" hält Ohr seinen liberalen Zeitgenossen gleichsam einen Spiegel vor. Er weist sie, denen so gut wie alle Organisation fehlt, auf jenes großartige Musterbeispiel der planmäßigen Erzeugung von politischen Dauerwirkungen hin. In seinen Augen kann es gar keinen ernsthaften Politiker geben, der sich nicht eingehend mit der Geschichte des Jesuitenordens befaßt hat.

Ohr bleibt aber als Akademiker nicht bei historischen Fachstudien stehen. Von früh auf bekundet er eine entschiedene Neigung zur Philosophie. Zwar nicht das spezifisch Dialektische interessiert ihn hier, sondern seinen Geist bewegen die großen Fragen der *praktischen* Philosophie. Einen immer neuen Anstoß zum Nachdenken bietet ihm die so schlichte und einfache und doch von so wenigen in ihrer praktischen Tragweite erfaßte Erkenntnis, daß der Mensch eine Vernunft besitzt. Hier entdeckt er die tiefste Quelle der Probleme, die ihn als Pädagogen und Po-

litiker beschäftigen. Hier enthüllen sich ihm die festen Grundlagen seiner liberalen Weltanschauung. Hier erkennt er den Punkt, in dem seine theoretischen Überzeugungen mit seinen praktischen Interessen zusammenhängen. Hören wir ihn selbst:

„In dem Selbstvertrauen der Vernunft erkennen wir den Ausgangspunkt des liberalen Gedankens.“

„Der Befreiungsprozeß der Vernunft schreitet fort, und wir alle sind dazu berufen, ihn nach Kräften zu befördern. Der freie Mensch schlummert in jedermann, wer immer Menschenantlitz trägt. Man muß nur die Schlacken herunterschlagen, die Gewalt und Autorität wie Schlinggewächs um die Seelen geschlagen haben.“

„Bildung allein kann den Sieg der Freiheit, der heute wieder in Frage gestellt erscheint, dauernd befestigen. Darum laßt uns Bildungsträger sein. So allein helfen wir dazu, die Formationen von gestern zu verwandeln in die von morgen.“

Was ihn zu der FRIES'schen Philosophie hinzog, nachdem er bei den anderen, in der Geschichte der Philosophie zu größerer Berühmtheit gelangten Philosophen vergeblich gesucht hatte, war vor allem der Umstand, daß er hier in voller Klarheit den Grundsatz des Selbstvertrauens der Vernunft formuliert fand und daß hier sein Gefühl, das ihn immer auf die Vernunft als die einzig feste und würdige Grundlage aller höheren Bestrebungen im Menschenleben hingewiesen hatte, in deutliche Begriffe aufgelöst war. Er hat es oft als seinen Wunsch ausgesprochen, tiefer in diese Philosophie einzudringen. Der Krieg hat ihn an der Ausführung dieses wie so vieler anderer Pläne gehindert.

Seine philosophische Denkart machte ihn zum Feind der Tyrannei des Dogmas und der Phrase in jeglicher Form. Aber er hielt sich frei von aller intellektualistischen Einseitigkeit und von

der leeren Freude am Disputieren. Gedanken wie Worte waren ihm nur wertvoll, sofern sie zu Taten führen. Daher wußte er, der gewandte Redner, auch das Schweigen zu schätzen. Einem Manne, der niemals in Versammlungen einen Ton über seine Lippen gebracht, aber durch seinen Eifer im Schriftenvertrieb der guten Sache durch die Tat gedient hatte, zollte er größere Hochachtung als dem glänzendsten Redner, der nur Worte hinterläßt, die im Winde verhallen.

Aus seiner akademischen Wirksamkeit wurde OHR plötzlich herausgerissen durch den Ruf, die Stelle des Generalsekretärs im „Nationalverein für das liberale Deutschland“ zu übernehmen. Zunächst sollte er den Posten nur vorübergehend versehen; er nahm Urlaub für ein Semester. Als er aber nach Ablauf dieser Zeit keinen Ersatz für sich fand, verlängerte er diesen Urlaub. Bei einem weiteren Gesuch um Dispensation von seinen Vorlesungen wurde er endgültig aus der Liste des Tübinger Lehrkörpers gestrichen.

Auch in dieser neuen Tätigkeit aber blieb OHR dem Ideal, das er als Akademiker für den Akademiker aufgestellt hatte, treu. Wenn er das neue Amt übernahm und darin verblieb, so tat er es, weil er hier Gelegenheit zu neuer pädagogischer Betätigung fand.

Was war der Nationalverein damals, und was hat OHR aus ihm gemacht! Wie aus dem Nichts mußte er alles schaffen, und er konnte es schaffen. Das Ziel war ihm allerdings durch die festen Richtlinien des Nationalvereins gesteckt. In der Wahl der Mittel aber war er frei. Dadurch, daß OHR diese Mittel ausfindig machen mußte, nach seiner Wahl und seinem Ermessen, hat er recht eigentlich erst den Nationalverein geschaffen.

In der Wirksamkeit, die er hier entfaltete, ist er bisher einzig-

artig und auch allein geblieben. Wohl fanden sich solche, die ihm folgten; aber sie gingen aus dem Kreise hervor, den er geschaffen hat, und ihre Leistung ist insofern sein Werk.

Die Ziele des Nationalvereins aber konnte OHR übernehmen, weil sie seine eigenen waren.

Der alte „Nationalverein" vom Jahre 1859 war gegründet worden, um die politische Einigung Deutschlands herbeizuführen

Der neue Nationalverein wollte dem nach der Einigung Deutschlands unerfüllt gebliebenen Ideal der inneren *Freiheit* in Deutschland dienen.

Sein nächstes Ziel war daher die Einigung des deutschen Liberalismus. Denn die Gefahr war groß, daß der Liberalismus, dem die einheitliche Organisation fehlte, sich zersplitterte. Wenn es im Frühjahr 1910 gelungen ist, die drei Fraktionen, in die sich der entschiedene Liberalismus gespalten hatte, zur „Fortschrittlichen Volkspartei" zu verschmelzen, so hat an dem Gelingen dieser Fusion der Nationalverein einen nicht unrühmlichen Anteil. Denn durch die Kongresse, auf denen er die Führer der verschiedenen Fraktionen zusammenbrachte, hat er die Verständigung zwischen diesen wesentlich erleichtert. Der Erfolg dieser Kongresse wäre noch weit größer gewesen, wenn ihre Ergebnisse nicht von der, einem solchen Unternehmen damals noch mißgünstigen Parteipresse entstellt oder unterdrückt worden wären.

Mit der Einigung des entschiedenen Liberalismus waren aber die Aufgaben des Nationalvereins keineswegs erschöpft. Die Bildungsarbeit, die es zu leisten galt, erforderte eine eigene Organisation neben den politischen Parteien. Hier lag für den Nationalverein das wichtigste und fruchtbarste Feld seiner Wirksamkeit. Und gerade hier konnte OHR seine ganze Kraft als politischer Erzieher und liberaler Organisator entfalten.

Die Organisation der Freiheit, das war das große Ziel, das ihm vorschwebte, das Problem, an dessen theoretischer und praktischer Lösung er unermüdlich arbeitete; ein Problem, dessen Lösung niemand vor ihm in Deutschland angestrebt oder auch nur als Problem in seiner Tiefe und Schwierigkeit durchdacht hatte, ja das noch heute die meisten, die es überhaupt einer Erwägung würdigen, als eine in sich widerspruchsvolle und daher unlösbare Aufgabe von der Hand weisen.

Die Erkenntnisse, zu denen ihn sein eindringendes philosophisches Nachdenken geführt hatte, setzten ihn in den Stand, diese große Aufgabe anzugreifen. Sie zeichneten ihm eindeutig den Weg vor, auf dem allein ihre Lösung gefunden werden konnte. Seine liberale Weltanschauung, von der ich schon gesprochen habe und die in seinem Glauben an die Vernunft im Menschen wurzelte, wies ihm diesen Weg.

Die Freiheit, um die es ihm zu tun war, bedeutete ihm nicht Ungebundenheit, nicht schrankenlose Willkür, sondern Unabhängigkeit von allen vernunftwidrigen Bindungen. *Die Gesetzgebung der Vernunft* gab ihm das positive Prinzip seines Liberalismus; in ihrem Dienst mußte die Organisation der Freiheit errichtet werden. Die Vernunft aber war ihm nicht der leere, klügelnde Verstand, sondern der Inbegriff der tiefsten im Menschen überhaupt schlummernden Kräfte.

Eine der Weckung dieser Kräfte dienende, eine *Erziehungs*-Organisation konnte es also allein sein, was er suchte und was dem Liberalismus fehlte.

Diesem Ziel suchte OHR nahezukommen teils durch großzügig angelegte literarische Unternehmungen, teils durch Kurse, die er ins Leben rief.

Es schwebte ihm vor, durch den allmählichen Ausbau dieser

Arbeit ganz Deutschland mit Menschen zu erfüllen, die im Geist der liberalen Weltanschauung ausgebildet waren.

„Die geistige Kultur," so sagt er selbst, „ist nur für die Reichen da. Darum sagen wir: Volksschriften her! billige und gute Literatur, wie das Volk sie braucht: willensbildend, aufklärend, freimachend." Die Fülle gediegener und vielfach auch für den Fachmann wertvoller Schriftensammlungen, die er in kurzer Zeit herausbrachte, ist erstaunlich, und doch erreicht sie bei weitem noch nicht das, was er zustande gebracht hätte, wenn ihm zur Ausführung seiner groß angelegten Pläne mehr Mittel und Zeit zur Verfügung gestanden hätten.

Was er andererseits an unmittelbar persönlicher Bildungsarbeit geleistet hat, ermißt man, wenn man bedenkt, daß in sechs Jahren nahezu vierzig Kurse abgehalten worden sind, und dies an den verschiedensten Orten Deutschlands.

In diesen Kursen legte OHR hohen Wert auf das Zusammenwirken von Akademikern und Arbeitern, und es gelang ihm durch Schaffung eines Stipendienfonds, die wirtschaftliche Schwierigkeit der Heranziehung der Arbeiter zu überwinden. Wenn dennoch der Versuch bei der damaligen Lage der Dinge nicht in noch umfassenderer Weise gelang, so ist dies der unglückseligen Kluft zuzuschreiben, die vor dem Kriege die Parteien der deutschen Linken trennte und die große Masse der Arbeiter dem Liberalismus entfremdete. Konnte es daher auch nur die Gruppe der liberalen Arbeiter sein, die sich an diesen Kursen beteiligte, so blieb doch die Teilnahme der Arbeiter nicht minder fruchtbar. Jeder, der einem solchen Kurs beigewohnt hat, wird sich mit Dankbarkeit der Bereicherung erinnern, die er durch die intensive Arbeitsgemeinschaft erfahren hat, zu der hier die verschiedenen Klassen zusammengeführt wurden. Zwar fühlen selbst li-

berale Arbeiter leicht einen Abstand zwischen sich und den liberal gesinnten Akademikern, und das erschwert dann den Gedankenaustausch. Aber OHR verstand es aufs glücklichste, diese Kluft zu überbrücken und keine Fremdheit zwischen den verschiedenen Gruppen aufkommen zu lassen.

Hier gedenken wir vor allem des Mannes, dessen starke Persönlichkeit sich wohl jedem Kursteilnehmer eingeprägt hat, unseres Freundes, des Arbeitersekretärs ANTON ERKELENZ, den wie so viele andere der Kriegsdienst unserer Feier fernhält, und der, wenn irgend einer, berufen erscheint, das in diesen Kursen eingeleitete politische Erziehungswerk im Sinne seines Gründers fortzuführen.

OHR hielt streng darauf, daß in den Kursen die Vorträge möglichst hinter den Diskussionen zurücktreten, und daß jeder Anfänger Gelegenheit erhielt, seine Bedenken und Fragen zur Sprache zu bringen. Er war bestrebt, in der Diskussionsleitung nach sokratischer Methode zu verfahren, und gab mehr auf Verständnis und Gründlichkeit im Denken als auf den Umfang des erworbenen Wissens, stets darauf bedacht, kein unverstandenes Schlagwort durchzulassen und den Verführungen der Phrase entgegenzuwirken.

„Es muß,“ so kennzeichnet er die Absicht seiner Kurse, „es muß Gelegenheit geboten werden, in streng geschlossener Lerngemeinschaft jene Kräfte heranzubilden, die dem Zentrum in der Schule zu München-Gladbach, der Sozialdemokratie in der Berliner Parteischule erstehen. Das ist der Sinn und Zweck unserer Kurse.“

Der Anfang eines Kurses, die Eröffnung und Vorbesprechung zur Beratung über die Kurs-Ordnung war für OHRs Art immer höchst bezeichnend. Er erörterte hier den Wert und die Unerläß-

lichkeit einer strengen Disziplin, der ausnahmslosen Teilnahme aller an der Arbeit, er führte sogar Strafgelder ein, wo die Ordnung verlangte, das Versagen der Selbstdisziplin durch äußere Nötigung zu ersetzen. Aber er zwang den Teilnehmern diese Zucht nicht diktatorisch auf, sondern überzeugte sie von ihrer Notwendigkeit.

Durch das sogenannte „Rundgespräch" wurden die Teilnehmer einander persönlich nahe gebracht. Dieses Rundgespräch stand nicht auf dem Programm, sondern wurde improvisiert, wenn etwa ein Redner plötzlich abgesagt hatte oder sonstwie eine Lücke entstand. Es wurde gefragt, wie ein jeder zur Politik gekommen sei, und die einzelnen erzählten dann der Reihe nach. Dieses Rundgespräch entwickelte sich nach und nach zu einer ständigen Einrichtung. Besonders interessant und lehrreich für die anderen war dabei, was die Arbeiter erzählten, die ja meist ein bewegteres Leben hinter sich haben, da sie schon durch den Zwang der Verhältnisse zur Beschäftigung mit der Politik gedrängt werden.

Allmählich fand sich auch ein eigener Unterricht in der Technik der Organisation hinzu. OHR selbst war unablässig bemüht, diese Technik auszubilden und ihre Kenntnis durch Wort und Schrift zu verbreiten. Im „neuen Weg", einem für die Mitglieder des Nationalvereins bestimmten periodischen Blatt, und in dem von ihm verfaßten „Werbebüchlein des Nationalvereins" gab er aus seiner reichen Erfahrung immer neue Regeln und Ratschläge für das Verhalten dessen, der politisch wirken will: genaue Vorschriften für den Vertrieb von Flugschriften, für die Propaganda in Zeitungen, für die Vorbereitung von Versammlungen und Vereinssitzungen, für die Leitung und Geschäftsführung von Vereinen und ähnliches.

Veranstaltet man z. B. eine Versammlung, so müssen sich die Gesinnungsfreunde eine halbe Stunde vor dem Beginn im Saale so verteilen, daß keine Bildung geschlossener Gruppen von Seiten des Gegners möglich ist. Auf den beiden vordersten Reihen müssen Freunde des Redners sitzen, damit er nicht durch Zwischenrufe gestört wird.

Ich greife noch aufs Geratewohl einige Aphorismen von allgemeinerem Interesse heraus:

„Jede Arbeit gelingt, wenn sie gut vorbereitet ist."

„Schiebe beständig jüngere Kräfte vor."

„Genialität ist der Ruin einer gesunden Geschäftsführung."

„In allen Geldfragen sei Pedant."

„Im Anfang jedes Quartals frage: was ist geschehen? was muß mehr geschehen?"

„Falsch ist es, Schriften zu verschenken. Nur die gekaufte Schrift wird gründlich gelesen."

Und zum Schriftenverkäufer: „Du sollst wissen, daß deine bescheidene Arbeit für die Zukunft Deutschlands wichtiger ist als manche wohlgelungene Rede."

Ich erinnere schließlich an die eindrucksvollen Gegenüberstellungen: „Mahnende Zahlen", an seine anmutige Schilderung: „Was Heinrich Müller für den Nationalverein tut", an sein Lob der Einseitigkeit und besonders an das beherzigenswerte Kapitel über die „Ausdauernden".

Es ist die Mahnung des alten Weisen, die uns in alledem in immer neuen Einkleidungen ans Herz gelegt wird:

„Lege nur immer, o Freund, zu Kleinem ein Kleines zusammen;
Setzst du beharrlich es fort, wird rasch es zu Großem erwachsen."

Von den Schriftensammlungen des Nationalvereins verdient eine besondere Erwähnung die Sammlung: „Vorkämpfer deut-

scher Freiheit". Diese wertvollen, vielfach vergessenen Dokumente sollte jeder studieren, der auf Kenntnis der deutschen Geschichte Anspruch macht. Sie sind unter OHRs Leitung vom „akademischen Freibund" in München herausgegeben worden.

Der „akademische Freibund", der an verschiedenen deutschen Universitäten seine Ortsgruppen hatte und eine Sammlung der politisch frei gesinnten Studenten bezweckte, war, ähnlich wie der Nationalverein, unter dem Eindruck der Reichstagswahlen im Jahre 1907 gegründet worden, in der allgemeinen Erwartung, die Hinzuziehung der liberalen Parteien zum Regierungsblock BÜLOWS werde den Liberalismus endlich wieder zu dem ihm gebührenden Einfluß auf die Lenkung des vaterländischen Geschicks gelangen lassen. Wir wissen heute, daß diese Hoffnung trügerisch war; aber eine kurze Zeit lang ließ sie doch den freien Geist auch an den deutschen Hochschulen kräftiger aufatmen. Der akademische Freibund, in dem sich dieser Geist verkörperte, war wenigstens ein erster Versuch, im neuen deutschen Reich unter den Akademikern eine Organisation zu schaffen, durch die sie in einer ihrem Beruf entsprechenden Weise tatkräftig für eine freiheitliche Politik hätten eintreten können. OHR erkannte bald die Bedeutung dieser jungen Organisation, und er begrüßte sie um so freudiger, als sie ihm die nach der politischen Seite willkommene Ergänzung der „freien Studentenschaft" zu bilden schien und, bei der Verwandtschaft ihrer Ideen mit denen des Nationalvereins, in seinen Augen nichts wesentlich anderes darstellte als eine „akademische Ortsgruppe des Nationalvereins". Er übernahm sogar bald die Führung der Münchener Ortsgruppe. Ein schöner Erfolg dieser Personalunion war die Gründung des „wissenschaftlich-politischen Seminars" in München, einer Einrichtung, ähnlich den Ausbildungskursen, aber durch die ständige

Dauer vor ihnen ausgezeichnet, und somit der erste Schritt in der Richtung auf die „politische Akademie“, die er immer deutlicher als das letzte und feste Ziel seiner Arbeit ins Auge faßte.

OHR sann auch darauf, wie er in den Kreisen der parteipolitischen Führer Verständnis und Interesse für seine Bildungsarbeit erwecken könnte. Er sah keinen anderen Weg, als selbst den Versuch zu wagen, in das Parlament einzudringen. Als die Zeit der letzten Reichstagswahlen heranrückte, hielt er die Gelegenheit für gekommen, zur Verwirklichung dieses Planes zu schreiten.

Schwierige Aufgaben reizten ihn immer, und so hatte er die Kühnheit, für seine Kandidatur einen Kreis zu wählen, der fest in antisemitischen Händen war, den Kreis Eschwege-Schmalkalden. Wie gründlich er sich für diese neue Aufgabe vorbereitet hatte, geht schon daraus hervor, daß er im Jahre vorher eine politische Studienreise nach England unternommen hatte, eigens zu dem Zweck, die dort geübten Methoden des Wahlkampfes aus eigener Beobachtung kennen zu lernen. Er nahm in seinem Wahlkreis Wohnsitz, und mit Aufbietung aller seiner physischen und psychischen Kräfte ging er an die neue Pionierarbeit, in den schweren Kampf gegen zwei Fronten. Es gelang ihm, einen erheblichen Teil des Kreises für den Liberalismus zu gewinnen, aber in die Stichwahl kam er nicht. Diese fand statt zwischen Antisemiten und Sozialdemokraten. Immerhin konnte OHR dadurch, daß er in der Stichwahl seine Wähler der Sozialdemokratie zuführte und so diesen Wahlkreis dem gemeinsamen Gegner entreißen half, an seinem Teil dazu beitragen, daß der deutschen Linken zum ersten Male wieder eine, wenn auch geringe Majorität im Reichstag gesichert wurde.

Die Überanstrengung des Wahlfeldzuges und dessen schließ-

licher Mißerfolg veranlaßte ihn, eine Pause der Besinnung eintreten zu lassen. Es schien ihm, daß seine eigentlichen Gaben ihm einen größeren Erfolg gerade auch in politischer Hinsicht von der Rückkehr zur akademischen Wirksamkeit versprachen, und er fürchtete, daß er bei noch längerer Unterbrechung seiner Universitätslaufbahn zu alt werden könnte, um sie mit Erfolg wieder aufzunehmen. Als Professor hoffte er dann einmal mit mehr Glück den Schritt ins Parlament wagen zu können.

Und so siedelte er nach Frankfurt über, seiner Vaterstadt, mit der ihn noch manche Bande der Freundschaft verknüpften, und es gelang ihm, sich an der dort soeben gegründeten neuen Universität für sein altes Fach der Geschichte zu habilitieren. Im Herbst 1913 eröffnete er seine Vorlesungen.

Sobald er sich aber dort einigermaßen eingelebt hatte, griff er auch die Arbeit im Nationalverein wieder energisch an.

Bereichert durch seine neuen Erfahrungen im politischen und akademischen Leben, befruchtet auch durch manche Anregungen von Seiten der Freimaurerei, der er sich inzwischen angeschlossen hatte und deren, von aller Dogmatik freie ästhetische Symbolik sein religiöses Gefühl stark ergriffen hatte, ging er daran, die Ausbildungskurse in einer methodisch noch besser durchdachten Form und auf einer noch vertieften philosophischen Grundlage wieder aufzunehmen. Es war die politische Sommerakademie, die er in Amorbach in der zweiten Augustwoche 1914 eröffnen wollte.

Inmitten der Vorarbeit für diese Veranstaltung, unmittelbar vor der Verwirklichung seiner Lieblingsidee, auf der Höhe seiner Schaffenskraft, traf ihn der Ausbruch des Krieges.

Mit Ruhe und Entschlossenheit legte er die Arbeit aus der Hand, als der Ruf zu den Waffen an ihn erging, ähnlich wie er

auch damals unverzüglich und ohne rückwärts zu blicken dem Gebot der Stunde gefolgt war, als der Nationalverein ihn aus der akademischen Lehrtätigkeit herausrief.

Ein gewaltiges Problem war urplötzlich vor ihm aufgetaucht, ein Problem, das eine augenblickliche Entscheidung durch die Tat gebieterisch verlangte.

Mit dem ganzen Ernst seiner Wahrheitsliebe griff er es an und entschied. Als freier Mann, nicht dem Zwange nachgebend und nicht betäubt durch den Massenrausch kriegerischer Begeisterung, zog er in den Krieg.

Welches Zeugnis der inneren Freiheit, die die Größe unseres Freundes war!

Denn OHR war von tiefster Überzeugung Pazifist. In dieser Gesinnung wurzelte die innige Verehrung, die er für den alten LUDWIG VON BAR, diesen stillen Vorkämpfer der Friedensbewegung in Deutschland, hegte. Er hatte die grundlegende Schrift NORMAN ANGELLS studiert und ihre Ideen durch eigene Vorträge propagiert. Er unterstützte, wo er konnte, alle Bestrebungen zur internationalen Verständigung. Auch in den Kursen hatte er mehr und mehr dem Pazifismus einen Platz unter den Lehrfächern eingeräumt.

Auch im Krieg hat er diese grundsätzliche Überzeugung nicht verleugnet.

Ein Sechzehnjähriger hatte ihm ins Feld einen Brief geschrieben mit dem Vorwurf, daß er in seiner Schrift „vom Kampf der Jugend“ kein Wort für die Bedeutung des Krieges, für den soldatischen Heldentod gefunden hätte. OHRS Antwort ist wert, hier festgehalten zu werden. Er schreibt:

„Überlaßt es den anderen, in Zeiten des Friedens mit dem Schwert zu rasseln, vom Siegesruhm zu schwärmen und todesverachtender Heldentat, wir wollen unserer tieferen deutschen

Art treu bleiben, die das Notwendige tut, ohne sich zu erregen, darum weil es Pflicht ist.

„Möge der gute Geist der deutschen Jugend uns davor bewahren, daß der deutsche Student nach dem Kriege ein Maulheld werde, der in den Taten derer, die da draußen kämpfen und fallen, in echter oder gekünstelter Begeisterung schwelgt und die gute Gesinnung nach dem Grade äußeren Geistes mißt.

„Wesen — nicht Schein!

„Taten — nicht Worte!

„Der Student nach dem Kriege kehre wieder zurück zu der uralten Fragestellung über das Wesen seiner Aufgabe als Mensch und Gelehrter."

Und noch ein anderes Wort von ihm aus dem Felde soll hier erwähnt werden:

„Der wahre Internationalismus ist durch den Krieg nicht besiegt, sondern es wird ihm durch den Krieg überhaupt erst der Boden bereitet. Wir haben gerade im Krieg keine Veranlassung, das zu verbergen; im Gegenteil, wir sprechen unsere alten Ideale um so überzeugter aus, je mehr sie der äußerlichen Betrachtung heute erschüttert erscheinen."

Diese letzten Worte enthalten zugleich eine Andeutung der Lösung, durch die er sich mit dem großen Problem auseinandergesetzt und in der er die vollkommene Versöhnung mit dem Schicksal gefunden hat.

Es war nicht nur das überwältigende Erlebnis der deutschen Einheit, das Gefühl der Geborgenheit in der neu erstandenen Volksgemeinschaft, was ihm Halt und Trost gab. Dies allein hätte nicht vermocht, die Skrupel seiner unerbittlichen Wahrheitsliebe zu beschwichtigen, wenn er zu solchen Grund gehabt hätte. Nein, was ihn seiner pazifistischen Grundsätze ungeachtet mit dem

Kriege versöhnte und ihm bis zum letzten Augenblick die sichere Ruhe der Seele bewahrte, das war seine felsenfeste Überzeugung von der Gerechtigkeit der deutschen Sache. Unermüdlich hat er die ihm vergönnten Ruhestunden benutzt, um den Ursachen des Krieges nachzuforschen. Und er tat dies mit der kühlen Unparteilichkeit des Geschichtsforschers, wie er sie sich in seinen Fachstudien angeeignet hatte. Je tiefer er aber forschte, desto mehr befestigte sich in ihm die Einsicht, daß nur eine kleinliche und oberflächliche Auffassung von den Anforderungen wissenschaftlicher Objektivität dazu führen könne, die Anschuldigungen der Gegner zu begünstigen oder auch nur die Schuld gleichmäßig auf alle zu verteilen. Er war fest davon durchdrungen, daß wir nur in dem Sinne Schuld am Kriege tragen, daß wir dank unserer Tüchtigkeit so gewachsen sind, daß Selbstsucht und Neid auf Seiten der anderen uns unser Wachsen nicht mehr gönnen wollten. Und er fand Worte eines heiligen Zorns gegen diejenigen seiner Freunde, die über spitzfindigen Grübeleien auf Grund der diplomatischen Aktenstücke diese eine große Tatsache aus dem Auge verloren.

Mit dieser Erkenntnis der wahren Kriegsursache verband sich bei ihm freilich die Einsicht, daß die Methoden, von denen er sich, mit der Mehrzahl der Pazifisten, bis dahin die Sicherung des Friedens versprochen hatte, durch die Lehren des Krieges als unzulänglich erwiesen waren. In dieser Hinsicht hat er tiefer sehen und realpolitischer denken gelernt.

Vor allem war er überzeugt, daß ein Dauer versprechender Friede nicht auf der Basis eines militärischen Gleichgewichts zustande kommen würde, sondern allein auf Grund eines deutschen Sieges und der dadurch begründeten Vormachtstellung des Deutschen Reiches. Schwer lastete auf seiner Seele das Bewußtsein der

ungeheuren Verantwortung, die dem deutschen Volk durch diese weltgeschichtliche Wendung zufallen mußte. Aber es drückte ihn nicht nieder, sondern trug nur um so mehr dazu bei, den innigen Wunsch in ihm immer stärker werden zu lassen, wie er selbst sagte, „aufbauend zu wirken in dieser Zeit, in der nur *der* Herr seines Lebens bleibt, der einen festen Standpunkt zum Kriege gewinnt, der da über dem Kriege mit seinem Graus steht.“ Schon bald nach Beginn des Krieges schrieb er an seine Freunde: „Indem wir kämpfen, für unsere deutsche Heimat, gegen die halbe Welt, indem wir ringen und töten und sterben, wahren wir unsere Interessen und wahren zugleich die eigensten Interessen unserer Feinde. Denn es ist — mag's noch so sonderbar klingen — das höchste und wahrste Interesse unserer Feinde, vom deutschen Volk besiegt und überwunden zu werden.“

Dieses Wort hatte einer seiner Freunde „hochmütig“ genannt.

„O ja“, schrieb er einige Zeit später diesem zurück, „es gibt einen deutschen Hochmut. Aber mir ist er fremd. Ich habe die Größe des deutschen Gedankens in tiefster Demut erkannt, und ich werde, wenn ich diesen Krieg überlebe, mein ganzes Leben daran setzen, die *Pflichten* zu predigen, die uns aus der Aufgabe der Weltführung erwachsen.

„Der Grundirrtum, dem auch ich früher gehuldigt habe, als ob alle Völker und Staaten (mindestens aber die sogenannten Kulturstaaten) einander gleichwertig seien, ist durch die Erfahrung dieses blutigen Jahres umgeworfen worden. Es gibt sinkende Kulturen und aufsteigende Kulturen. Und wenn sinkende Kulturen, um ihre überlebten Herrschaftsansprüche zu retten, Kriege provozieren, so ist die Gerechtigkeit auf der Seite der aufsteigenden.

„Ach, ich wollte, ich könnte von meiner Zuversicht abgeben

an die, die jetzt keinen Glauben haben. Es kann ja sein, daß nach diesem Kriege in Deutschland eine Reaktionsperiode kommt, so wie sie nach den Freiheitskriegen kam. Dann werden wir den guten Kampf aufnehmen, wie ARNDT und die Burschenschafter das getan haben. Aber wir werden daran festhalten, daß der Krieg uns nicht zurückgebracht hat, sondern vorwärts. Wenn wir den Geist von 1914 mit Kraft und Begeisterung vertreten, dann wird ihn keine nachfolgende Reaktion umbringen.

„An uns alle aber geht die Frage: wo willst du stehen in dieser Zeit, da die deutsche Jugend nicht nur, nein, das ganze waffenfähige Volk an Leiden und Schmerzen herangeführt wird, die kein Gedanke auszudenken vermag, wo willst du stehen? Bei denen, die in solcher Zeit klagen und jammern, die nicht glauben und hoffen, sondern verneinen und zerstören, — oder bei denen, die durch allen Jammer hindurch den großen Grundton des ungeheuerlichen Erlebens heraushören? Wir wollen stehen bei denen, die in Wahrheit sprechen dürfen: ich weiß, daß wir mit reiner Hand das Schwert ergriffen haben, drum wird das deutsche Volk gesegnet diesen Krieg verlassen, er mag im übrigen ausgehen, wie er will."

Und auch auf seine innerpolitischen Ansichten mußten die Erfahrungen des Krieges klärend zurückwirken. Die Beobachtungen insbesondere, die er auf dem französischen Kriegsschauplatz gesammelt hatte, veranlaßten ihn zu einer gründlichen Revision seines Urteils über den Wert von demokratischen Einrichtungen französischer Art. Und die Studien, die er bei seinem Aufenthalt in St. Quentin in dem Archiv der dortigen Freimaurerloge machen konnte, bestärkten ihn hierbei. Die Ergebnisse dieser Studien hat er niedergelegt in seinem Buche über den französischen Geist und die Freimaurerei.

Er erkannte die Gefahr, die dem Volksleben droht, wenn die Rolle echter Führerschaft durch den Aberglauben an die Unfehlbarkeit der Masse ausgeschaltet wird, einen Aberglauben, wie er sich unter dem erstarrenden Einfluß der großen Überlieferungen aus der Zeit der französischen Revolution im Kulturkreis der Westmächte festgesetzt hat, und der um so gefährlicher werden muß, wenn er, wie es dort geschieht, den Namen der Aufklärung mißbraucht, um jeden Versuch einer Kritik als einen Ausfluß reaktionärer Machenschaften und als Attentat auf die Geistesfreiheit niederzuschlagen.

OHR deckt die verheerenden Folgen auf, die dieser Aberglaube für die französische Geistesentwicklung nach sich zieht, und warnt uns, daß wir uns nicht, geblendet durch die Vorzüge, die dem französischen Geist sonst eigen sind, mehr und mehr in die gleiche verderbliche Bahn drängen lassen.

Ich lasse es dahingestellt, ob sein Urteil über die Unfruchtbarkeit des französischen Geistes nicht vielleicht weniger hart ausgefallen wäre, wenn er außer der politischen Gegenüberstellung, die dabei im Vordergrund seines Interesses stand, auch die bewunderungswürdigen Leistungen des französischen Volkes in Betracht gezogen hätte, die auf dem Felde der mathematischen Wissenschaften und der bildenden Kunst liegen, Leistungen, die er schwerlich unbeachtet gelassen hätte, wenn diese Gebiete nicht seinem eigenen Interesse und Verständnis ferner gelegen hätten.

In einer Hinsicht freilich scheint mir, auch wenn wir uns auf das politische Gebiet beschränken, OHRS Fragestellung eine Ergänzung zuzulassen. Können wir uns auch den Franzosen gegenüber eines philosophischeren Geistes und tieferer Ideen rühmen, so vergeben wir uns doch nichts durch das Zugeständnis, daß dieses Volk durch den unerhörten Opfermut, mit dem es jederzeit

durch die Tat für seine Ideen einsteht, eine Größe des Charakters beweist, die in dieser Art bei uns nur spärlich zu finden ist, und für deren Mangel wir uns selbst durch die unergründlichste Tiefe der Gedanken und die pietätvollste Verehrung unserer großen Männer vergeblich schadlos zu halten suchen. In seinem geistvollen und formvollendeten Aufsatz „Geist und Tat" hat HEINRICH MANN unter diesem Gesichtspunkt den französischen Volkscharakter mit dem deutschen verglichen. Das schroffe Urteil, zu dem er hierbei gelangt, findet daher in der ebenso einseitigen, aber auch ebenso treffenden Gegenüberstellung OHRs eine interessante Ergänzung.

Mit ähnlichen Plänen, durch die er sich und den Seinen das Erlebnis des Krieges deuten wollte, trug sich OHR, als ihn, der selbst noch diesem Erlebnis mit der ganzen Vollkraft des Körpers und der Seele hingegeben war, die tödliche Kugel hinwegraffte.

Mit männlicher, fast heiterer Gelassenheit hat OHR dem Tod ins Auge gesehen.

Der Tod war seinem philosophischen Sinn nicht der feindselige und gefürchtete Zerstörer des Lebens, sondern das allein feststehende und sichere Ziel, das einzige Maß, an dem sich Wert und Würde des Lebens selber messen. In der Totenfeier, in der Trauerloge zu St. Quentin, sagt er darüber:

„Der Tod ist unser aller Erbteil, und wenn es weise ist, sein Leben auf der Grundlage von Wirklichkeiten aufzubauen, so ist der Tod die Grundlage jedes in Weisheit geführten Lebens. — Sterblich sind wir, ob Krieg ob Frieden uns umgibt, aber wir können die Schranke des sterblichen Lebens überschreiten, wenn wir dem ewigen Leben des Geistes und der Menschheit dienen. Laßt uns still verzichten auf die gemeine Schätzung des Lebens, die

nach Genuß und flüchtiger Freude hascht und im Tod nur den harten Zielsetzer erblickt, der die Reihe behaglicher Stunden jählings abbricht. Nicht darauf kommt es an, wann und wie unser Leben endigt, sondern darauf, wie wir es im Dienst des Geistes und der Menschheit vollbracht."

Ohr ist gestorben, wie er gelebt hat — als ein Vorkämpfer deutscher Freiheit.

Wenn wir sein Andenken heute ehren wollen, so ist es unsere Pflicht, dessen zu gedenken, was er uns als *politischer Führer* bedeutet hat.

Hier und da ist die Meinung aufgetaucht, Ohr habe sich unter dem Eindruck des Mißerfolgs seiner Wahlkandidatur von seinen politischen Bestrebungen abgewandt. Dieser Mißerfolg, so meint man, habe in ihm die Einsicht erweckt, daß er sich auf einen Irrweg begeben hätte, als er die Arbeit im Nationalverein übernahm.

Da diese Ansicht auch in der Öffentlichkeit mehrfach Ausdruck gefunden hat, so kann ich nicht umhin, sie hier zu berühren. Ich glaube, daß nur eine oberflächliche Betrachtung zu einem solchen Urteil führen kann. Es hat denn auch, soviel mir wenigstens bekannt ist, bisher nur bei solchen Anklang gefunden, die für ihre eigene Person den politischen Bestrebungen Ohrs ablehnend oder doch skeptisch gegenüberstehen und ihrerseits darin einen Irrweg zu sehen geneigt sind. Mit Genugtuung begrüßten sie seine Übersiedelung nach Frankfurt und die damit verbundene Rückkehr zur Universität, sowie auch seinen Eintritt in die Freimaurerei, weil sie darin den Beweis zu finden glaubten, daß Ohr den ihnen längst erwünschten Bruch mit seiner politischen Vergangenheit vollzogen habe.

Es kann uns, den politischen Freunden Ohrs, nicht gleichgültig sein, ob diese Auffassung Verbreitung findet. Wir haben

allen Grund und gutes Recht, sie mit Entschiedenheit zurückzuweisen.

Freilich hatte OHR nicht eine so starre Natur, daß er sich seine Entwicklungsfähigkeit nicht auch in reiferen Jahren bewahrt hätte. Er war stets bereit, neue Eindrücke aufzunehmen und zu verarbeiten, aus neuen Erfahrungen zu lernen und bei der strengen und vorurteilslosen Selbstprüfung, zu der ihn jedes stärkere Erlebnis wieder anregte, mit einem eigenen Fehler, wenn er ihn einmal erkannt hatte, rückhaltlos zu brechen.

Und so ist es denn auch gewiß, daß ihn der Mißerfolg bei der Wahl, so sehr er sich von Anfang an mit seiner Möglichkeit vertraut gemacht hatte, doch stark erschüttert haben muß und ihm den Anlaß gegeben hat, von neuem nachzuprüfen, wie weit er auf dem richtigen Wege war. Aber diese Zweifel betrafen doch nur den Weg und nicht das Ziel, sie erstreckten sich nur auf die Frage nach der Opportunität der Mittel, nicht auf die Grundsätze, durch die ihm jenes Ziel gesteckt war und die für ihn so unverrückbar festlagen, daß er sie nicht preisgeben konnte, ohne sich selbst zu verleugnen.

Er sagte sich, daß der Schritt in die parlamentarische Laufbahn noch verfrüht war, daß er sich erst in einem engeren Wirkungskreise den Boden bereiten müßte, von dem aus er ihn später mit größerer Sicherheit des Erfolges wagen könnte, und daß die intensive Erziehungsarbeit, durch die er schon vorher die Wirkung in die Breite hatte vorbereiten wollen, *noch nicht intensiv genug* von ihm in Angriff genommen worden war. Also keine Abkehr von der seine politische Tätigkeit leitenden Idee war es, wozu er hier den Anstoß empfing, sondern im Gegenteil ein Anlauf, sich dieser Idee in noch verstärktem Maße und in vertiefter Form mit der energischsten Konzentration seiner Kräfte zu widmen.

Ganz natürlich, daß er bei der Überlegung, auf welchem Wege er, bei schon vorgerücktem Alter, am schnellsten und sichersten ein Feld für die ihm am Herzen liegende Erziehungsarbeit schaffen könnte, sich daran erinnerte, daß er beim Verlassen der Universität von vornherein nur an eine vorübergehende Unterbrechung seiner akademischen Wirksamkeit gedacht hatte, und daß er in der Rückkehr zum akademischen Lehrberuf den geeignetsten Weg zu finden glaubte, einen festen, nach und nach auch für seine politischen Ideen zu gewinnenden Schülerkreis um sich zu scharen. So reifte in ihm der Entschluß, an der Universität in Frankfurt von neuem sein Glück als akademischer Lehrer zu versuchen.

Und auch bei seinem Eintritt in die Freimaurerei spielten, wie ich aus seinem eigenen Munde weiß, ähnliche Erwägungen mit. Hier meinte er die große Erziehungsgemeinschaft zu finden, wie er sie suchte, die einzige große und in einer langen Geschichte erprobte Organisation, die ohne Autorität und Glaubenszwang ihre Mitglieder zum Dienst am Ideal der inneren Freiheit vereinigte. Hier sah er einen Reichtum von inneren Kräften und äußeren Mitteln, den er seinen Ideen dienstbar zu machen hoffen konnte, indem er, ohne einen, dem ideellen Prinzip der Organisation fremden Gedanken hineinzutragen, nur Verständnis und Interesse für die weittragenden Konsequenzen erweckte, die der Freimaurerei den Problemen des öffentlichen Lebens gegenüber aus ihrem eigenen Prinzip erwachsen.

Ich weiß wohl, welches Gewicht OHR besonders später, als er mit dem Wesen der Freimaurerei vertrauter geworden war, darauf gelegt hat, daß „die Freimaurerei als solche der Politik fern bleiben soll.“ Er hat sich zu der Ansicht bekannt, „daß die maurerische Kunst rein erziehliche sittliche Aufgaben hat“, „daß die

Freimaurerei von Haus aus keine politischen Ziele verfolgt, und daß darum der Großorient Frankreichs eine Abirrung vom Maurertum darstellt, weil er sich einer großen politischen Richtung verschrieben hat."

Aber es wäre ein Irrtum, diese und ähnliche Äußerungen OHRs als eine Absage an die Politik zu deuten oder in ihnen auch nur ein Anzeichen des Verzichtes zu sehen, seinerseits im Freimaurerkreise politische Erziehungsarbeit zu leisten. Die richtige Deutung liegt nahe genug, wenn wir an sein Verhältnis zur Freistudentenschaft denken. Auch diese sollte ja nach seiner mit leidenschaftlicher Energie verfochtenen Ansicht „als solche der Politik fern bleiben," auch sie sollte sich auf „rein erziehliche sittliche Aufgaben beschränken" und „von Haus aus keine politischen Ziele verfolgen." Auch bei ihr stellte es sich ihm als eine Abirrung von der Grundidee der Organisation dar, als später eine Gruppe aus der jüngeren Generation die Freistudentenschaft zu politisieren begann und sie in eine hochschulpolitische Reformpartei umzuwandeln bestrebt war. Jedermann weiß, daß er darum nicht weniger treu zu seinen politischen Grundsätzen stand und auch den Studenten ihre politischen Pflichten vorzuhalten nicht müde wurde. Nur in der Festlegung der Organisation als solcher auf eine politische Parteirichtung sah er eine Gefahr, gerade für die freie Entwicklung des politischen Urteils der einzelnen.

Wer dies berücksichtigt, der besitzt damit auch den Schlüssel für das Verhältnis des Politikers OHR zum Freimaurer OHR. Und diese Auffassung findet eine weitere Bestätigung, wenn wir erfahren, welch überraschende Wirkung gerade der *Politiker* OHR in Freimaurerkreisen hinterlassen hat. Denn überraschend ist es, mit welchem Interesse und Eifer man hier die politischen Schriften OHRs studiert, eines Mannes, der nur so kurze Zeit als Mit-

glied des Ordens tätig gewesen ist und den die meisten von seinen politischen Verehrern aus diesem Kreise niemals persönlich kennen gelernt haben.

Nein, unser OHR war der wankelmütige Schwächling nicht, der sein Werk beim ersten größeren Mißerfolg im Stiche läßt. Er, der nicht nur diesen Mißerfolg im voraus in seine Rechnung aufgenommen hatte, getreu seinem Grundsatz: „Ein ehrlicher Mißerfolg ist besser als ein mutloses Abstehen vom Ziel", er, der nie äußeren Erfolgen nachgejagt war, der aus seinen geschichtlichen Studien längst die Lehre gezogen hatte, „daß die Dinge immer anders laufen als die Menschen wünschen, und daß es im Grunde im öffentlichen Leben auf Reinheit des Wollens allein ankommt", — der von Anfang an nur für eine ferne Zukunft gearbeitet und stets die Resignation besessen hat, einzig von der ausdauernden Treue im Kleinen einen allmählich reifenden Erfolg für das Durchdringen der Vernunft im politischen Leben zu erhoffen, der durch seine politische Bildungsarbeit nur „säen, immer wieder säen" wollte, er sollte, bloß weil die Früchte, die er selbst nicht erwartet hatte, ihm nicht in den Schoß fielen, an seinem Ideal irre werden und es treulos verleugnen?

Wer aber dennoch OHR einer solchen Handlungsweise für fähig halten sollte, den müßte, wenn sonst nichts, doch schon die Erinnerung an das *eine* Wort eines Besseren belehren: „*Amorbach*".

Wer es mit angesehen hat, mit welcher Freudigkeit OHR diesen Plan ergriffen, mit welcher Liebe er an diesem neuen Versuch gearbeitet hat, seine alte Lieblingsidee, die politische Akademie — in einer wenigstens vorläufigen und höchst bescheidenen Form — zu verwirklichen, der kann nicht im Zweifel sein, daß OHR bis zum letzten Augenblick seinen politischen Zielen und insbesondere den Ideen des Nationalvereins treu geblieben ist.

Wenn ich vor Ihnen, in einem Kreise, dem ich hiermit gewiß nur Bekanntes sage, auf diese Frage überhaupt eingegangen bin, so geschah es, weil wir es dem Andenken des Toten und der Wahrheit schuldig sind, jener Legende entgegenzutreten.

Wenn wir aber in OHR den politischen Führer verehren, so kann uns nicht zweifelhaft sein, was wir seinem Andenken schulden.

Er hatte das Vertrauen, daß sich nach ihm Menschen finden würden, die sein Werk fortsetzen. Ohne dieses Vertrauen hätte er die Beschwerden und Mühen seiner freigewählten Arbeit niemals auf sich genommen.

Er, der selbst stets darauf hingewiesen hat, daß ein guter Organisator zurücktreten können muß, um andere an seine Stelle treten zu lassen, er vertraute seiner Führung genug, um zu erwarten, daß er ganz zurücktreten durfte, ohne sein Werk verloren zu geben.

Von *uns* hängt es ab, ob sein Glaube, seine Hoffnung gerechtfertigt sein soll.

Lassen Sie uns auseinandergehen mit dem Bekenntnis zu dem schlichten Wort, daß er uns so oft zugerufen hat:

„Wir wollen im öffentlichen Leben die Ausdauernden sein.“

Was ist liberal?

Rede, gehalten zur Eröffnung des „Akademischen Freibunds" in Göttingen am 23. November 1908.

Verehrte Anwesende!

Es ist heute das erste Mal, daß wir — nach Erledigung geschäftlicher Vorbereitungen — zusammenkommen, um uns unserer eigentlichen Aufgabe zuzuwenden. Die Aufgabe unserer Gemeinschaft ist die Pflege der liberalen Weltanschauung. Die erste Frage, die wir uns zu stellen haben, wird daher die sein: Was verstehen wir eigentlich unter liberaler Weltanschauung? Welches sind die Grundlagen, auf denen diese Weltanschauung ruht? Und wozu brauchen wir überhaupt den Liberalismus? Denn, wenn wir uns „liberal" nennen wollen, so werden wir mit diesem Worte auch einen klaren Begriff verbinden wollen. Wir werden nicht liberal sein wollen, weil vielleicht unsere Eltern liberal waren, oder weil ein von uns verehrter Lehrer liberal war, oder weil vielleicht einer unserer näheren Freunde liberal ist. Sondern wir werden liberal sein wollen, nur wenn wir es aus eigener Überzeugung sein können. Wir werden liberal sein wollen, nur wenn wir *Gründe* haben, den Liberalismus für wahr und wertvoll zu halten.

Mit diesen *letzten Gründen* des Liberalismus hat es der praktische liberale Politiker als solcher nicht zu tun. Man würde sie vergeblich suchen in den Programmen der liberalen Parteien. Und doch sind diese Gründe deshalb nicht weniger das eigentlich

treibende Motiv der praktischen Politik, weil sie dem Praktiker nur selten zum Bewußtsein kommen. Jede politische Partei hat einen *philosophischen Hintergrund*, der ihr eigentliches Lebensprinzip bildet. Es können zwei Parteien mitunter in den taktischen Forderungen ihres Programmes übereinstimmen und doch ihrem Grundcharakter nach einander völlig entgegengesetzt sein. Darum muß man auf diesen philosophischen Hintergrund zurückgehen, wenn man sich über das Wesen der Parteien und den Grund ihrer Gegensätze klar werden und inmitten dieser Gegensätze einen selbständigen Standpunkt gewinnen will.

Ich will versuchen, diesen Unterschied von Partei*prinzip* und Partei*taktik* etwas näher zu beleuchten. Wenn eine politische Forderung aufgestellt wird, so kann dies aus zwei Gründen geschehen. Entweder wir fordern etwas, weil wir es als ein unentbehrliches Mittel ansehen, um einen bestimmten Zweck zu erreichen. Oder das, was wir fordern, gilt uns als Selbstzweck und nicht wieder nur als Mittel für einen anderen Zweck. Wie man nun seine Mittel wählt, das hängt nicht allein von den letzten Zwecken ab, deren Verwirklichung man anstrebt, sondern sehr wesentlich auch von der Natur der *Umstände*, die zur Zeit die Situation beherrschen. Je nach diesen Umständen werden uns bald diese, bald jene Mittel geeigneter erscheinen, zur Förderung unserer eigentlichen politischen Zwecke. Zur Erreichung eines und desselben Zweckes kann heute dieses, ein ander Mal ein ganz anderes Mittel „opportun" sein, wie man sich ausdrückt.

Die deutsche Sprache verfügt über zwei gute alte Worte, um diesen Unterschied auszudrücken. Es ist eine Sache der *Klugheit*, wie geschickt man seine *Mittel* wählt; es ist eine Sache der *Weisheit*, wie man die rechten *Zwecke* wählt. Nun kann man allerdings heutzutage nicht gut von der „Weisheit" sprechen,

ohne bei klugen Politikern in den Verdacht des *Unpraktischen* zu geraten. Und in der Tat: wenn als „praktisch" das gilt, was zur Verwirklichung unserer Ziele nützlich ist, so ist die Sache der Weisheit ihrer Natur nach nichts Praktisches. Denn wie sollte das etwas Nützliches sein, was seinerseits selbst erst allem Nützlichen den Wert verleiht. Aber nur durch Gedankenlosigkeit kann man dazu kommen, die Weisheit, weil sie nichts Nützliches ist, als etwas Unnützes zu betrachten. Denn ohne sie würden ja alle Bemühungen der Klugheit ihren Sinn verlieren.

Dasselbe Mißverständnis, auf dem dieser Streit der Klugheit gegen die Weisheit beruht, hat in der Politik zu dem sich immer wiederholenden Streite um den Wert der *Prinzipientreue* Anlaß gegeben. „Prinzipientreue" nennen es die einen und rühmen sie als höchste Tugend des Politikers; „Prinzipienreiterei" oder *Doktrinarismus* nennen es die anderen und sehen darin den verderblichsten politischen Fehler. Die einen verabscheuen die Prinzipienlosigkeit des politischen *Opportunismus*, die andern preisen sie unter dem Namen der *Realpolitik*. Dieser Streit entspringt in den meisten Fällen aus der Verwechslung des Parteiprinzips mit der Parteitaktik. Die Taktik ist, wie wir gesehen haben, eine Sache der Klugheit und ist darauf angewiesen, sich in der Wahl ihrer Mittel nach den Umständen zu richten; wer daher ihre Anforderungen zu einer Sache des Prinzips macht, der muß allerdings die Partei ruinieren. Nicht weniger töricht aber handelt derjenige, der vor lauter Klugheit das Prinzip aus dem Auge verliert; denn eine Partei, die keine Prinzipien mehr hat, gibt eigentlich den ganzen Zweck ihrer Existenz verloren. Ja dieser Fehler ist sogar der bei weitem schlimmere; denn wer nur überhaupt ein festes Ziel vor Augen hat, der wird, wenn er einmal in der Wahl der Mittel fehlgegriffen hat, diesen Fehler

später wieder ausgleichen können; wer aber gar kein festes Ziel hat, der ist auch nachher nicht mehr in der Lage, die richtigen Mittel auszuwählen. Es ergibt sich hieraus, daß es auch *taktisch unklug* ist, die Betonung der Prinzipien zu sehr zu vernachlässigen. Eine opportunistische Begründung verfängt im Augenblick, denn sie paßt auf die Umstände. Aber die Umstände wechseln, und wenn sie sich geändert haben, versagt die gegebene Begründung. Wer daher das Prinzip nicht kennt, steht neuen Aufgaben hilflos gegenüber; denn ihm fehlt die Regel, die ihn anweist, die den neuen Umständen entsprechenden taktischen Mittel herauszufinden. Durch eine rein opportunistische Begründung taktischer Forderungen wird man daher niemals selbständige Mitkämpfer gewinnen, die doch das Wichtigste sind, was eine starke Partei braucht.

Noch in einer anderen Form zeigt sich dasselbe Mißverständnis. Ich meine den alten Streit zwischen *Theorie und Praxis*. Wir haben hundertfach die Redensart gehört: Das mag alles in der Theorie ganz richtig sein, stimmt aber nicht in der Praxis. Es liegt zu sehr auf der Hand, daß diese Redensart, genau genommen, niemals richtig sein kann, als daß es der Mühe lohnte, das ausführlich zu beweisen. Eine Behauptung ist entweder wahr oder sie ist falsch, sie kann aber nicht in einem Gebiete wahr, im anderen falsch sein, denn dies wäre ein offenbarer Widerspruch. Wenn eine Theorie nicht mit der Praxis übereinstimmt, so kann dies zwei Gründe haben; entweder die Theorie ist schon an sich falsch, oder wir haben es mit einer verkehrten Praxis zu tun. — Ich will für beides Beispiele geben. GALILEI hatte zuerst die Theorie der parabolischen Wurfbewegung entwickelt, indem er die Wurfbewegung als die Resultante aus der Trägheit, die den geworfenen Körper in gerader Richtung forttreiben würde, und der Beschleunigung

durch die anziehende Kraft der Erde konstruierte. Diese Theorie suchte man in der Ballistik anzuwenden, um die Bahn von Wurfgeschossen zu berechnen. Als man aber die Bewegung der Geschosse genauer beobachtete, da stellte sich heraus, daß diese Bewegung nicht mit der theoretischen Konstruktion übereinstimmte. Woran lag das? Es lag daran, daß bei der wirklichen Wurfbewegung noch ein Einfluß eine Rolle spielte, der von der Theorie nicht berücksichtigt worden war, nämlich der Luftwiderstand. Wenn also der Satz von der parabolischen Form der Wurfbewegung nicht mit der Praxis übereinstimmt, so liegt dies nicht sowohl an einem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis, als einfach daran, daß der Satz — wenn man ihn nicht auf Bewegungen im luftleeren Raum beschränkt — schon theoretisch unrichtig ist.

Entsprechendes finden wir bei politischen Theorien.

Die wirtschaftspolitische Theorie des älteren Liberalismus hatte — um der Sicherung der persönlichen Freiheit willen — behauptet, daß alle Eingriffe des Staates in das Wirtschaftsleben zu verwerfen seien. Sie proklamierte daher das Recht des freien Arbeitsvertrages.

Als man aber diese Theorie auf die Praxis übertrug, zeigte sich, daß an die Stelle der erwarteten Freiheit eine immer wachsende wirtschaftliche Ausbeutung und Abhängigkeit der Massen trat. Man hatte nicht bedacht, daß der an und für sich besitzlose Arbeiter darauf angewiesen ist, die ihm von dem Unternehmer vorgeschriebenen Arbeitsbedingungen anzunehmen, wenn er nicht verhungern will.

Die Theorie mußte also darum in der Praxis scheitern, weil sie schon an sich von einer falschen Voraussetzung ausgegangen war, der Voraussetzung nämlich, daß der Arbeiter überhaupt frei sei,

die seinen Bedürfnissen entsprechenden Arbeitsbedingungen zu wählen.

Der andere Fall, daß der Widerspruch zwischen Theorie und Praxis seinen Grund in einer verkehrten Praxis hat, kommt besonders bei solchen Theorien vor, die politische Forderungen aufstellen. Ich gebe wieder ein Beispiel. Dem älteren Liberalismus galt es als eine selbstverständliche Forderung der Gerechtigkeit, daß nicht nur die Bürger einer Nation unter sich, sondern auch die Nationen unter einander ihre Selbständigkeit achten. Unter dem Eindruck der tatsächlichen Entwicklung glaubte man mehr und mehr, daß sich diese Forderung nicht aufrecht erhalten lasse. Kein Geringerer als NAUMANN hat sie neuerdings ad absurdum zu führen gesucht, indem er gegen sie an die geschichtliche Wirklichkeit appelliert. Die Geschichte lehrt, so meint er, daß auch in der Weltpolitik der *Großbetrieb* siege und daß es das Schicksal der kleineren und schwächeren Nationen sei, von den größeren und stärkeren verschluckt zu werden. Diese Tatsache sei zwar vom sittlichen Standpunkt aus bedauerlich, aber es sei sentimentale Torheit, aus grundsätzlichen ethischen Bedenken sich gegen die geschichtliche Entwicklung auflehnen zu wollen. NAUMANN gibt also die theoretische Richtigkeit jener liberalen Forderung zu; trotzdem aber soll sie durch die Geschichte widerlegt worden sein. Die Paradoxie verschwindet, wenn wir überlegen, daß die geschichtliche Wirklichkeit gegen die Gültigkeit jener Forderung gar nichts entscheiden kann. Die Theorie spricht von dem, was gerechter Weise geschehen *sollte*, die Geschichte lehrt uns aber, was tatsächlich *geschieht*; und daß etwas geschieht, was gerechter Weise nicht geschehen sollte, ändert offenbar nichts daran, daß es nicht geschehen sollte.

Es schien mir nötig, diese Erörterungen über das Verhältnis

von Theorie und Praxis, von Parteiprinzip und Parteitaktik vorauszuschicken, um mich gegen die genannten Mißverständnisse zu sichern und Sie von der Notwendigkeit einer Beschäftigung mit den im Hintergrunde aller praktischen Politik stehenden philosophischen Prinzipien zu überzeugen. Die Frage, die wir uns gestellt hatten, war die Frage nach dem philosophischen Prinzip des *Liberalismus*. Es ist die Frage: Was *ist* Liberalismus? Nämlich Liberalismus als Weltanschauung, nicht als politisches Parteiprogramm. Der Wortbedeutung nach wird man sagen: Liberalismus ist das Streben nach *Freiheit*. „Freiheit" ist aber ein recht unbestimmter Ausdruck, der sehr Verschiedenes bedeuten kann. „Freiheit ein schönes Wort, wer's recht verstünde," sagt GOETHE im Egmont. Die Erklärungen, die wir zu hören gewohnt sind, leiden alle an dieser Unbestimmtheit. Man sagt z. B., Liberalismus sei *Individualismus*, die Forderung des unbeschränkten Rechts auf persönliche Entwicklung. Man bedenkt aber dabei nicht, daß diese Forderung, konsequent durchdacht, sich selbst aufhebt. Denn die Freiheit des Einen würde nicht ohne eine Einschränkung der Freiheit des Anderen bestehen können. Die Frage ist gerade, wie diese gegenseitige *Beschränkung* der persönlichen Freiheit der Einzelnen geregelt werden soll, und darauf gibt uns die genannte Erklärung keine Antwort.

Nicht mehr leistet die Erklärung, Liberalismus sei die Maxime der *Toleranz*. Hier kommen wir auf dieselbe Verlegenheit wie vorher. Wer wirklich diese Maxime durchführen wollte, der dürfte, wenn er sich über sich selbst klar wäre, gar keine politische Forderung aufstellen. Denn wer irgend etwas fordert, muß notwendig intolerant sein, nämlich gegen alles das, was gegen die aufgestellte Forderung verstößt. Auch die Forderung der Toleranz schließt daher Intoleranz ein, nämlich gegen die Intoleranz. Wer

konsequent tolerant sein will, der muß auf jede Forderung verzichten, der muß sich begnügen, gleichgültig zuzuschauen, ohne irgend welche Wertunterschiede zu machen, nach dem Grund satze: Tout comprendre c'est tout pardonner. Wer aber irgend eine Überzeugung hat, der wird und soll auch für sie eintreten. Das Prinzip der Toleranz hingegen ist, wo es konsequent vertreten wird, nur das Prinzip der Überzeugungslosigkeit, das Prinzip des *Indifferentismus*.

Ganz ähnlich steht es mit der Erklärung: Liberalismus sei *Optimismus*; er sei der Glaube an den Sieg des Guten, der Glaube, durch das freie Spiel der Kräfte entwickle sich von Natur aus alles zum Besten. Dieser Glaube ist aber im Grunde nichts anderes als das Waltenlassen der Vorsehung, das uns erlaubt, die Hände in den Schoß zu legen und müßig der Entwicklung der Dinge zuzuschauen. Ein Glaube, der alle menschliche Verantwortung aufhebt und alle Selbsttätigkeit lähmt, weil er sie überflüssig macht. Es ist der Glaube an das, was SCHILLER das „Wort des Wahns“ nennt. Der Liberalismus soll uns bestimmte Maximen für die Praxis geben, soll aber nicht ein Prinzip sein, das uns von allem Handeln dispensiert.

Andere wieder erklären den Liberalismus als das Prinzip des *Fortschritts*. Diese Erklärung sagt aber gar nichts, wenn man nicht hinzufügt, nach welchem Prinzip man beurteilen will, *was* Fortschritt, was dagegen Rückschritt sei. Je nach dem Maßstab, den man hier anlegt, wird man eine und dieselbe Entwicklung als fortschrittlich oder als rückschrittlich beurteilen. Das allgemeine Prinzip des Fortschritts kann sich jede Partei zu eigen machen.

Derartiger nichtssagender und unbrauchbarer Erklärungen werden sich noch viele finden lassen; es hat keinen Zweck für uns, ihnen weiter nachzugehen.

Um zu einem brauchbaren Begriff des Liberalismus zu gelangen, wollen wir noch einmal auf die Wortbedeutung zurücksehen. Das, woran es die allgemeine Erklärung, Liberalismus sei das Prinzip der persönlichen Freiheit, fehlen ließ, war die Bestimmung dessen, *wovon* wir Freiheit erstreben sollen. Denn daß die Freiheit, die wir suchen, nicht eine schlechthin schrankenlose sein kann, haben wir bereits gesehen. Zu der bloß negativen Bestimmung der Freiheit muß also noch eine ergänzende positive hinzukommen über eine die Freiheit einschränkende Abhängigkeit. Ohne dies würde der Liberalismus nur das Prinzip der *Gesetzlosigkeit* sein und sich durch nichts vom *Anarchismus* unterscheiden. Die Gesetzlichkeit, die der Liberalismus fordert, darf aber auf der anderen Seite nicht die Gebundenheit an eine äußere *Autorität* sein; das ist es, was den Liberalismus vom *Despotismus* trennt. Was kann aber das für ein Gesetz sein, das dem Menschen doch zugleich die Unabhängigkeit von jeder äußeren Autorität sichert? Es muß ein Gesetz sein, das jeder in sich selbst findet und das doch für alle das gleiche ist. Dieses Eigentümliche, jedem Menschen Eigene und doch für alle Menschen Gleiche ist das, was wir die *Vernunft* nennen. Die Selbstbestimmung, die der Liberalismus fordert, ist daher näher die Bestimmung durch die Vernunft. Durch die Vernunft ist jeder von sich *selbst* abhängig, andererseits aber doch alle von dem gemeinsamen *Gesetz*. Hier haben wir also eine Freiheit, die doch nicht Anarchie bedeutet, und eine Abhängigkeit, die doch nicht Abhängigkeit von äußerer Autorität ist. So steht der Liberalismus zwischen Anarchismus und Despotismus

Dieser Begriff der gesetzmäßigen Freiheit hat seine großen Schwierigkeiten. Denn *was ist eigentlich dieses Gesetz der Freiheit, die Vernunft*? Damit kommen wir auf eine philosophische

Frage. Ja man kann sagen, daß dies *die* philosophische Frage ist; die Frage, die von jeher im Mittelpunkte der Philosophie gestanden hat.

Der Gegensatz, in den wir die Vernunft stellten, war ein zweifacher. Die Vernunft steht erstens im Gegensatz zur *Autorität.* Die Autorität tritt uns als eine *äußere* Macht gegenüber; die Vernunft liegt in uns *selbst.* Die Vernunft steht aber zweitens auch im Gegensatz zur *Gesetzlosigkeit,* zum Zufall. Wir suchen nicht nur eine Unabhängigkeit von äußerem Zwange, sondern auch Unabhängigkeit von dem Zufälligen in uns selbst. Das nun, was in uns der Vernunft gegenübersteht, ist die *Sinnlichkeit.* Durch die Sinnlichkeit hängen wir von der Zufälligkeit ab; denn unsere Sinne erhalten ihre Eindrücke durch das räumlich und zeitlich Gegenwärtige. Die Vernunft dagegen geht auf das von Ort und Zeit Unabhängige, auf das Allgemeingültige und Notwendige. Die Vernunft können wir hiernach erklären als das Vermögen des Menschen, aus eigener Kraft allgemeingültige Normen zu erkennen; als das Vermögen, sich selbst, unabhängig von äußerer Autorität sowohl wie von der eigenen Sinnlichkeit, die Gesetze seines Denkens und Handelns zu geben. Die Freiheit, die der Liberalismus für den Menschen in Anspruch nimmt, ist also eine doppelte: nicht nur von äußerer Autorität, sondern auch von der eigenen Sinnlichkeit. In dieser zweifachen Weise setzen wir die *Autonomie* der *Heteronomie* gegenüber, als das Prinzip des *Selbstvertrauens der Vernunft.*

Mit dieser Antwort kommen wir aber nur auf eine neue Frage. Denn wenn wir auch wissen, was wir unter „Vernunft" zu verstehen haben, so ist es doch keineswegs ohne weiteres selbstverständlich, daß es so etwas wie „Vernunft" in dem erklärten Sinne auch wirklich *gibt* und daß diese Vernunft

das, was wir ihr zumuten, auch wirklich zu *leisten* vermag. In der Tat herrscht über diese Frage unter den Philosophen bei weitem noch keine Einhelligkeit. Und doch hängt von ihrer Entscheidung die Möglichkeit des Liberalismus ab. Diese Frage müssen wir daher untersuchen, wenn wir ein selbständiges Urteil über Möglichkeit und Wert des Liberalismus gewinnen wollen. Wir sind also von der Frage: Was *ist* Liberalismus? hinübergeführt zu der Frage: *Wie ist Liberalismus möglich? Woher*, so können wir die Frage, auf die hier alles ankommt, auch aussprechen, *woher erhalten wir jene allgemeingültigen Normen, die wir als das innere Gesetz aller äußeren Gesetzgebung entgegensetzen?*

Durch eigene Einsicht, durch freie Reflexion, durch wissenschaftliche Untersuchung, wird man antworten. Aber wir wissen heute, daß sich durch bloße Reflexion, durch reines Nachdenken kein eigener Inhalt des Wissens erzeugen läßt. Alles Schließen und Beweisen, alle unsere Denkmittel können keine Wahrheit erschaffen, sondern nur aus schon gegebener die Konsequenzen entwickeln. Die Logik ist eine für sich leere Form; der Stoff muß ihr anderweit gegeben sein. Ohne Prämissen kein Schluß, ohne Axiome kein Beweis, ohne Voraussetzungen keine Wissenschaft. Die „voraussetzungslose Wissenschaft" ist ein Phantom; der Glaube an sie ein Rückfall in den Aberglauben der Scholastik, aus bloßer Logik die Erkenntnis der Welt schöpfen zu können. Die Reflexion, die Wissenschaft, das ist das Ergebnis dieser Überlegungen, kann etwas als theoretisch oder praktisch richtig erweisen nur durch Zurückgehen auf eine schon von ihr unabhängig gegebene Norm. Sie kann also selbst nicht die gesuchte Grundlage des Liberalismus abgeben.

Hiermit sind wir auf das Grundproblem gestoßen, mit dessen

Auflösung die Möglichkeit des Liberalismus steht und fällt. Das Fundament, auf das sich der Liberalismus stützen wollte, zerrinnt uns unter den Händen, je näher wir es zu fassen suchen. Fragen wir die Philosophen und Psychologen, fragen wir die fortgeschrittensten Vertreter der Wissenschaft, so werden wir keine andere Antwort erhalten. Sie werden uns sagen: „Der menschliche Geist ist für die Erkenntnis der Wahrheit und des Rechtes auf äußere Belehrung angewiesen, mag diese nun in der Form eigener Erfahrung oder in der Form fremder Überlieferung an ihn kommen. Ein Vermögen, aus sich selbst oder, wie man es ausdrückt, „a priori" zu einer Erkenntnis zu gelangen, gibt es nicht. Und was man so „Vernunft" zu nennen pflegt, ist bei Lichte besehen nichts anderes als der Niederschlag angewöhnter oder ererbter Vorurteile, das ungesichtete Residuum früherer Erfahrungen."

So scheint denn die Wissenschaft selbst uns das Prinzip der *Ohnmacht der Vernunft* zu lehren. Der Liberalismus aber ist das Prinzip des *Selbstvertrauens der Vernunft*. Und so scheint sich also der Liberalismus als ein wissenschaftlich unhaltbarer Gedanke herauszustellen. Der Liberalismus verweist uns auf die Gesetzgebung der eigenen Vernunft; wenn wir aber die eigene Vernunft befragen, so weist uns diese wieder auf die äußeren Gesetzgeber zurück. Wollen wir uns also diesen nicht anvertrauen, so müssen wir auf alles Gesetz überhaupt verzichten. Und so endet der Liberalismus doch als *Anarchismus*, und seine Hoffnung, diese Klippe vermeiden zu können, entpuppt sich als eine Illusion. Wollen wir sie wirklich vermeiden, so bleibt nichts übrig als die reuige Rückkehr unter die Vormundschaft der *Autorität*. Wir haben nur die Wahl zwischen dieser und der Entfesselung des Kampfes der Eigeninteressen, eines Kampfes, in dem nur *Gewalt* entscheidet. Die Entscheidung durch Gewalt,

das ist der Punkt, an dem diese beiden Extreme, Anarchismus und Despotismus, einander berühren und an dem der eine in den anderen umzuschlagen pflegt.

Durch diese Betrachtung hoffe ich Ihnen deutlich gemacht zu haben, daß die Möglichkeit des Liberalismus nichts Selbstverständliches, einfach Hinzunehmendes ist, gegen das sich nur Eigensinn und böser Wille sträuben könnte, sondern daß sie ein schwieriges und ernstes Problem einschließt. Ein Problem, das jeder Liberale für sich lösen muß, wenn sein Liberalismus mehr sein soll, als ein gedankenloses Schlagwort. Hier zeigt sich also eine *Lücke*, an deren Ausfüllung das Schicksal des liberalen Gedankens hängt. Eine Lücke, die nur durch ernste gedankliche Arbeit ausgefüllt werden kann. Solange dies nicht geschieht, darf man sich über die ohnmächtige Lage des Liberalismus nicht wundern, denn bis dahin ist der wahre Feind des Liberalismus nicht ein tückischer und boshafter Gegner, sondern die simple Logik; bis dahin ist die geistige Grundlage des Liberalismus eine so morsche, daß jedes Kind sie umstoßen kann.

Es versteht sich von selbst, daß die Aufgabe, die sich uns so herausgestellt hat, wenn sie überhaupt lösbar ist, nur auf dem Wege der *Wissenschaft* gelöst werden kann. Die Wissenschaft nun, deren Aufgabe die Prüfung des Leistungsvermögens der Vernunft ist, die *Kritik der Vernunft*, ist, wie Sie alle wissen, kein bloßes Desiderat für die Zukunft, sondern sie liegt bereits historisch vor. Es ist KANT, der zuerst die Aufgabe gestellt und sich um ihre Lösung bemüht hat. Wie kommt es dann aber, daß noch heute die Möglichkeit dieser Lösung in Frage steht, daß noch heute der Liberalismus um seine geistige Existenz zu kämpfen hat? Dies kann zwei Gründe haben. Entweder die KANTische Lösung hat ihr Ziel nicht erreicht, oder aber sie ist unverstanden

geblieben. Beides kommt zusammen. Ich will zunächst von dem Ersten sprechen. Die Aufgabe war von KANT richtig gestellt worden, aber seine Lösung war unzureichend. Er versucht nämlich diese Lösung, den Anschauungen seiner Zeit entsprechend, allein mit den Mitteln der Reflexion, mit der bloßen Logik. Man kann sagen: Die KANTische Philosophie war die größte Anstrengung des Liberalismus in der Menschheitsgeschichte, durch die bloße Reflexion die Normen alles Kulturlebens zu sichern, die Normen der Wissenschaft sowohl wie der Religion, der Ethik sowohl wie der Politik. In dieser Tendenz vereinigen sich bei KANT alle Bestrebungen des Aufklärungszeitalters, dem er den Abschluß gab.

Ich will versuchen, Ihnen anzudeuten, wie sich diese Tendenz bei KANT in den vier genannten Kulturgebieten geltend macht. Was zunächst die Wissenschaft betrifft, so zeigt KANT, daß sie auf das Gebiet möglicher Erfahrung beschränkt ist. Erfahrung ist aber nicht ein bloßes Aggregat von Sinneswahrnehmungen, sondern wird nur dadurch möglich, daß wir gewisse Grundsätze, die nicht selbst auf Sinneswahrnehmung gegründet sind, allen unseren Schlüssen zu Grunde legen. Die Frage ist nun: Wie läßt sich die Gültigkeit dieser Grundsätze einsehen? KANT antwortet: durch den Beweis, daß diese Grundsätze Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung sind. Denn da Erfahrung als Tatsache vorliegt, so müssen auch die Prinzipien, unter deren Voraussetzung Erfahrung allein möglich ist, gültig sein. Nach dieser Methode sucht KANT das System der wissenschaftlichen Grundsätze zu beweisen. Allein, dieser Beweis beruht auf einem Zirkelschluß. Denn wenn die fraglichen Grundsätze wirklich den Grund der Möglichkeit der Erfahrung enthalten, so kann nicht umgekehrt aus der Möglichkeit der Erfahrung auf die Gültigkeit der

Grundsätze geschlossen werden. — Ähnlich verfährt KANT bei der Kritik des religiösen Glaubens. Er findet, daß die Verwirklichung des sittlichen Ideals die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele zur Voraussetzung hat. Da aber der Glaube an die Verwirklichung des sittlichen Ideals selbst eine sittliche Notwendigkeit ist, so müssen wir auch an die Bedingungen ihrer Möglichkeit glauben, d. h. also an die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. Auch dieser Beweis bewegt sich in einem Zirkel. Man kann nicht aus einer sittlichen Notwendigkeit auf die Wahrheit des religiösen Glaubens schließen, wenn jene sittliche Notwendigkeit die Wahrheit dieses Glaubens schon zur Voraussetzung hat. — In beiden Fällen begeht KANT denselben Fehler: er versucht einen *Beweis für Grundsätze*, d. h. für Sätze, die doch in der Tat ihrerseits einen Beweis überhaupt erst möglich machen. KANT versucht also eine Erweiterung der Erkenntnis durch bloße Logik, *er verkennt die Leerheit der Reflexion.*

Dasselbe ist der Fall in KANTs praktischer Philosophie. Das Grundgesetz der Ethik, seinen „kategorischen Imperativ" formuliert er als die Forderung der durchgängigen Übereinstimmung des Willens mit sich selbst. Das Kennzeichen der Moralität läge hiernach in der strengen Konsequenz der Handlungsweise, im Ausschluß widersprechender Entschließungen. Hier soll also wieder die bloße logische Form das Entscheidende sein. Sie entscheidet aber in der Tat gar nichts. Soll ich z. B. ein gegebenes Versprechen halten oder brechen? Die Forderung der Konsequenz verlangt nur, daß ich der Maxime, für die ich mich entscheide, treu bleibe, mag es nun die Maxime der Ehrlichkeit oder die des Betruges sein. Jeder Verbrecher, der nur den nötigen Mut der Konsequenz hätte, würde diesem Sittengesetz genügen. — In der Politik endlich geht KANT von dem Prinzip der *Freiheit*

aus. Von der Unzulänglichkeit dieses Prinzips haben wir uns schon überzeugt.

Zu dem richtigen Gefühl der Unzulänglichkeit dieser Lösungen gesellte sich bei den Zeitgenossen der Überdruß an dem Intellektualismus des Aufklärungszeitalters. Und mit der Enttäuschung über die mißlungenen Lösungsversuche trat die allgemeine Reaktion gegen die Aufklärungstendenzen überhaupt ein. Mit der Lösung verwarf man die Aufgabe selbst. Man verzweifelte an der *Möglichkeit* einer Lösung. Man verzweifelte an der menschlichen Vernunft überhaupt. Die Lehre von der *Ohnmacht der Vernunft* trat in der *Romantik* ihre Herrschaft an. Die Aufklärung hatte an die Stelle des Positiven, Überlieferten in Religion, Sitte und Recht eine natürliche Religion, eine natürliche Sittenlehre und ein natürliches Recht setzen wollen, d. h. eine auf *Vernunft* gegründete Religions-, Sitten- und Rechtslehre. Diese Bemühungen hatten ihr Ziel nicht erreicht, und so wurden sie von der Romantik kurzerhand beiseite geworfen. Die Reflexion hatte nicht selbst wieder aus eigenen Mitteln aufzubauen vermocht, was sie zerstört hatte. Und so wurde sie als der an allem Übel schuldige Teil in Acht und Bann getan. Man hatte zwar das Vertrauen zu den alten Autoritäten verloren, dem Vermögen der Vernunft aber mochte man noch weniger trauen. Und da man den einmal rege gewordenen Zweifel an den positiven Autoritäten nicht widerlegen konnte, so half man sich, indem man versuchte, ihn in Schlaf zu singen. Man versuchte, sich vor dem Feinde dadurch zu schützen, daß man ihn ignorierte. An die Stelle des philosophischen Kritizismus trat der Historismus. Es siegten wieder die autoritären und konservativen Instinkte. Daher der Haß gegen die strenge Naturwissenschaft und die Vorliebe für das nur Gefühlsmäßige, Geheimnisvolle, Mystische. Man wetteiferte in Hohn und Spott gegen

die Ideale des Aufklärungszeitalters, gegen Weltbürgertum und Volksbildung. Ich erinnere an HERDERS gehässige Schmähungen der KANTischen Philosophie, an GOETHES gereizte Polemik gegen die NEWTONsche Physik, an SCHELLINGS „naturphilosophische" Mystik, an SCHLEGELS Übertritt zum Katholizismus, an das Einmünden der HEGELschen Philosophie in die Verherrlichung des Polizeistaates. Ich erinnere schließlich an die politische Frucht dieser gesamten Tendenzen, an STAHLS, des Schellingianers, Gründung der konservativen Partei.

Diese Extreme konnten nicht ohne Gegenwirkung bleiben. Wie in der Politik, so trat auch auf allen anderen Gebieten eine Revolution ein. Sie wurde unterstützt durch die Fortschritte und die Popularisierung der Naturwissenschaften. Aus HEGELS eigener Schule gingen FEUERBACH und MARX hervor, der Erneuerer des theoretischen und der Begründer des historischen *Materialismus*. Der Erfolg war ein Sieg der Wiederaufnahme der Aufklärungstendenzen bei den Gebildeten. Aber man blieb im Dogmatismus stecken, nämlich im negativen Dogmatismus. Man kehrte gewissermaßen nur das Vorzeichen um und geriet so in eine blinde Opposition gegen alle Werte, die sich sinnlicher Greifbarkeit entziehen. Die *„naturwissenschaftliche Weltanschauung"* wurde als der neue Götze auf den Thron gehoben; und man hat mit Recht bei der Charakterisierung dieser Zeitströmung von den „Pfaffen des Atheismus" gesprochen. Die positiven Aufgaben, zu denen sich das Jahrhundert der Aufklärung emporgearbeitet hatte, waren dieser Zeit fremd.

Und so konnte ein abermaliger Umschwung nicht ausbleiben. Wir stehen heute mitten in der *Neu-Romantik*. Man ist der unfruchtbaren Opposition müde und wendet sich wieder zu dem Positiven zurück. Die historischen Studien stehen überall in nie er-

reichter Blüte. Der Liberalismus kann aber seine Ideale nicht der Vergangenheit entnehmen, sondern er muß sie in der Zukunft suchen. Woher sollen ihm diese Ideale kommen? Wohl hört man heute den Ruf nach der „großen liberalen Partei". Aber mit frommen Wünschen läßt sich keine Partei gründen. Interessenpolitik, Klassenkampf, das sind klare Begriffe und Ziele. Was wollen wir an deren Stelle setzen? Ich antworte: Wo die Gesinnung fehlt, da fehlt auch der Antrieb zu Taten. Darum werden wir keinen politischen Liberalismus bekommen, wenn wir nicht einen *ethischen* Liberalismus bekommen. Wir haben aber heute keine liberale Ethik. Wir haben eine *sogenannte sozialistische* Ethik, d. h. eine Ethik, die uns lehrt, vor der Masse auf dem Bauche zu liegen. Und wir haben eine *individualistische* Ethik, d. h. eine Ethik, die uns lehrt, den despotischen Machtinstinkten des selbstherrlichen Individuums ungehemmten Lauf zu lassen. Aber wir haben keine *liberale* Ethik. Wir haben aber keinen ethischen Liberalismus und können keinen haben, weil wir keinen *wissenschaftlichen* Liberalismus haben. In der Wissenschaft herrscht heute der *Historismus*. Wo er die selbsttätige Forschung noch nicht vollends gelähmt hat, da verfährt man „*axiomatisch*", wie der Göttinger Ausdruck lautet. D. h. man untersucht, welche Voraussetzungen man machen muß, wenn man einen bestimmten Satz annehmen will, und welches seine logischen Folgen sind. Die Frage dagegen, ob der Satz wahr ist, untersucht man in der Wissenschaft nicht; denn man findet sie höchst uninteressant. Man hat sie längst ersetzt durch eine andere Frage. Nämlich durch die Frage: ob es *bequem* ist, den Satz anzunehmen, ob es *Denkarbeit erspart* und *biologisch vorteilhaft* erscheint. Was dem einen bequem ist, kann freilich dem anderen sehr unbequem sein. Doch das ist gleichgültig, denn auf *Allgemeingültigkeit*

kommt es in der Wissenschaft nicht an. Wir sind heute längst über den naiven Standpunkt hinaus, als ob es die Wissenschaft mit der *Wahrheit* zu tun hätte. Wer das Bedürfnis nach Wahrheit durchaus nicht unterdrücken kann, der wende sich an die Verkünder der Offenbarung, an die *Kirche*. Dort wird er über die Wahrheit ganz genaue Auskunft erhalten.

Dies ist der Standpunkt, den man einnehmen muß, um heute in der Wissenschaft als liberal zu gelten. Wer die Frage nach der Wahrheit in die Wissenschaft hereinziehen will, wer an die Möglichkeit allgemeingültiger Grundsätze glaubt, der wird heute als wissenschaftlicher Reaktionär verschrieen. Das heißt aber im Grunde nichts anderes als dieses: Es gilt als liberal, der *Autorität* in die Hände zu arbeiten. Daß dies der wahre Sachverhalt ist, daß man allerseits im liberalen Lager eifrig bemüht ist, den Ast abzusägen, auf dem man sitzt, das beginnt man allenthalben einzusehen, nur nicht bei den Liberalen selbst. Die praktische Konsequenz dieser von der Wissenschaft eingenommenen Haltung liegt offen zu Tage. Diese Konsequenz ist die freiwillige Räumung des den Mächten der Bevormundung in einem vielhundertjährigen Kampfe abgerungenen Feldes. Es ist das Bekenntnis zum *Prinzip der Ohnmacht der Vernunft*. Es ist die *Kapitulation der Wissenschaft gegenüber der Kirche*.

Wer diese Sachlage durchschaut hat, der wird sich nicht wundern, daß bei einem solchen Zeitgeist kein politischer Liberalismus gedeihen kann. Denn ich wiederhole: Es kann keinen politischen Liberalismus geben, wenn es keinen ethischen Liberalismus gibt. Es kann aber keinen ethischen Liberalismus geben, wenn es nicht einen wissenschaftlichen Liberalismus gibt. Und wir haben heute keinen wissenschaftlichen Liberalismus.

Welche Stellung werden wir angesichts dieser Sachlage ein-

nehmen? Müssen wir uns damit abfinden, daß das Spiel des Hin- und Herpendelns von Extrem zu Extrem sich dauernd wiederholt? Sollen wir die Sache des Liberalismus — und das heißt die Sache der Vernunft — verloren geben nach so viel fehlgeschlagenen Versuchen? Ist der Glaube von GALILEI und NEWTON, von LESSING und KANT, von SCHILLER und HUMBOLDT eine Illusion gewesen?

Zu diesem Schlusse haben wir kein Recht. Denn wir haben den Weg, auf dem sich allein ein unparteiisches Urteil über die Möglichkeit des Liberalismus gewinnen läßt, zu früh wieder verlassen; wir haben uns durch die Schwierigkeiten abschrecken lassen, ihn weit genug zu verfolgen. Wir fanden, daß das Schicksal des Liberalismus untrennbar mit dem Gelingen der *Kritik der Vernunft* verwachsen ist. Hier aber sind wir nach den ersten fehlgeschlagenen Bemühungen auf halbem Wege wieder umgekehrt. Daß die Wiederaufnahme und Weiterverfolgung dieses Weges das Einzige ist, was uns übrig bleibt, wenn wir die Sache des Liberalismus nicht endgültig preisgeben wollen, liegt so klar auf der Hand, daß man sich wundern müßte, wenn noch niemand in dem ganzen verflossenen Jahrhundert vor uns diesen Weg beschritten haben sollte. Und dieser Weg ist in der Tat beschritten worden. Das geschichtliche Bild, das ich vorhin entworfen habe, entspricht nur der Außenseite der Entwicklung; es war nur das Bild der sich fortwährend wandelnden, von Extrem zu Extrem schwankenden *öffentlichen Meinung*, die durch andere Umstände bestimmt wird als durch die stille Arbeit derer, die, auf der Höhe ihrer Zeit stehend, dafür sorgen, daß die Kontinuität des geistigen Fortschrittes gewahrt bleibt. Wie die beiden großen Gegner des Liberalismus, der klerikale Konservatismus und der ökonomische Materialismus, so hat auch der

Liberalismus seine philosophische Begründung erhalten. Während aber die philosophische Begründung jener beiden politischen Lehren zur Bildung mächtiger Parteien geführt hat, von Parteien, die noch heute ihren geistigen Einfluß und ihre praktische Triebkraft den Grundgedanken ihrer Stifter verdanken, ist der philosophische Liberalismus der Vergessenheit anheimgefallen, noch ehe er irgend zu praktischer Wirksamkeit gelangen konnte. Er hat bei den Zeitgenossen keinen Widerhall gefunden, und so ist er klanglos verschollen. Wollen wir heute den Liberalismus zu frischem Leben erwecken, so müssen wir auf seine Quelle zurückgehen und den Schutt hinwegräumen, unter dem sie bisher verborgen gelegen hat, damit sie ungehemmten Lauf findet und zum mächtigen Strome wird, der das Leben befruchten kann. Ich meine aber hier die Philosophie von FRIES und seinen Schülern.

Wenn ich nun von dieser Philosophie sprechen will, so bin ich darauf gefaßt, von denen, die meine wissenschaftliche Stellung kennen, den Vorwurf zu hören, daß ich philosophische Privatüberzeugungen in die politische Diskussion zöge, wohin sie nicht gehören. Ich hoffe jedoch, Sie durch meine bisherigen Ausführungen davon überzeugt zu haben, einmal, daß der politische Liberalismus eine philosophische Grundlage nicht entbehren kann, und sodann, daß nur eine solche Philosophie dem Liberalismus genügen kann, die die höchsten Normen des menschlichen Kulturlebens weder in äußere Autorität, noch in das bloße Eigeninteresse — sei es des Individuums, sei es einer Klasse — setzt. Die einzige Philosophie aber, die dieser Bedingung genügt, ist die kritische Philosophie, wie sie von FRIES ausgebildet worden ist.

Diese Behauptung bedarf des Beweises. Ich habe Ihnen also zu zeigen, wie FRIES die eben formulierte Aufgabe löst, *ohne*

doch, wie KANT noch, am Ende wieder in den Fehler zu verfallen, die leere Reflexion, die leeren logischen Formen zum höchsten Gesetz zu erheben. Dabei werde ich mich kurz zu fassen suchen und nur soweit auf Einzelheiten eingehen, als nötig ist, um Ihnen einen ungefähren Einblick in den politischen Teil dieser Lehre zu geben.

Das Erste, worauf es hier ankommt, ist FRIES' Widerlegung des Empirismus. Der Empirismus ist die Lehre, daß alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung stamme, daß also die Sinnlichkeit das Vermögen des menschlichen Geistes erschöpfe. Wenn diese Lehre richtig ist, so haben wir, streng genommen, kein Recht, dem menschlichen Geiste ein Vermögen der Vernunft zuzuschreiben. Unser Geist ist dann eine tabula rasa, die zwar äußerer Eindrücke fähig wäre, der aber jede Möglichkeit der *Selbsttätigkeit* fehlte. FRIES zeigt, daß dieser Empirismus den psychologischen Tatsachen widerspricht. Er weist als *psychologisches Faktum* eine *Selbsttätigkeit* unseres Geistes in theoretischer wie in praktischer Hinsicht auf. D. h. er beweist die *Existenz* von Erkenntnissen, die von der Erfahrung unabhängig sind, sogenannter Erkenntnisse a priori, und er beweist ebenso die *Existenz* einer von dem Eigeninteresse unabhängigen Wertung. Er beweist also die Existenz einer theoretischen und einer praktischen *Vernunft*.

Dieser Existenzbeweis aber gibt zu einer eigentümlichen Paradoxie Anlaß. Denn wie verträgt sich sein Ergebnis mit der von uns als unbestreitbar anerkannten Unmöglichkeit einer Erweiterung der Erkenntnis durch bloßes Denken? Wie verträgt sich die Möglichkeit einer selbsttätigen Vernunft mit der Tatsache der Leerheit der Reflexion?

Die Lösung dieses fundamentalen philosophischen Problems

ist FRIES' großes, bisher wenig verstandenes Verdienst. Sie beruht auf der Unterscheidung zwischen der *Reflexion* und der *Vernunft.* Die Reflexion ist allerdings für sich leer und dient nur zur mittelbaren Wiederholung anderweit gegebener Erkenntnisse. Aber diese unabhängig von der Reflexion gegebene Erkenntnis ist *zweifacher Art*: nämlich *nicht nur* die auf äußerer Anregung beruhende sinnliche Erkenntnis der Anschauung, sondern auch eine eigene, der ursprünglichen *Selbsttätigkeit* des Geistes entspringende Erkenntnis der *reinen Vernunft.* Diese unmittelbar der Vernunft eigene Erkenntnis ist nicht wie die Anschauung für sich klar, sondern wir bedürfen der Reflexion, um sie zum deutlichen Bewußtsein zu erheben. Die Reflexion ist also *nicht* die Quelle dieser Erkenntnis, sondern sie dient nur zur *Aufklärung* der unmittelbaren Erkenntnis der Vernunft.

Solche reinen Vernunfterkenntnisse wenden wir in der Wissenschaft sowohl wie im täglichen Leben fortwährend an, ohne davon ein deutliches Bewußtsein zu haben. So setzen wir z. B. jederzeit das Gesetz der Beharrlichkeit der Masse voraus, wenn wir annehmen, daß den wandelbaren Erscheinungen, wie sie vor unseren Sinnen vorüberziehen, etwas Beharrliches zu Grunde liegt, das fortbesteht, auch dann und dort, wo es nicht in unsere Sinne fällt. So setzen wir ferner jederzeit das Gesetz der Kausalität voraus, wenn wir annehmen, daß keine Veränderung ohne die dazu gehörige Ursache eintritt.

Ganz ebenso steht es nun im *praktischen* Gebiete. Die Reflexion kann etwas als wertvoll erkennen nur dann, wenn vorher bereits ein Zweck vorausgesetzt ist, zu dessen Verwirklichung das zu wertende Objekt als *Mittel* dient. Die *unmittelbaren* Zwecke nun, die aller reflektierenden Wertschätzung zu Grunde liegen,

sind wieder *zweifacher* Art: solche der *Sinnlichkeit* und solche der *Vernunft*. Die Werte der ersten Art sind zufällig und schwanken nach Ort und Zeit, die der zweiten Art sind notwendig und gelten unabhängig von Ort und Zeit. Wir setzen ihre Existenz im gewöhnlichen Leben dunkel voraus, überall wo wir uns verpflichtet fühlen, ein auf sinnliche Zwecke gerichtetes Streben zu Gunsten eines ideellen zu unterdrücken; aber nur selten kommen sie dem einen oder anderen mit Klarheit zum Bewußtsein, und eben dieses kann nur durch Reflexion geschehen.

Die *Reflexion* ist ein Vermögen der *willkürlichen* Leitung des Gedankenlaufs, und hierdurch wird sie die Quelle alles *Irrtums*. Lassen wir uns nicht auf das Reflektieren ein, so entgehen wir auch der Gefahr des Irrtums. Aber wir würden diesen Vorteil dadurch erkaufen, daß wir zugleich auf alles Urteil überhaupt verzichten müßten, nicht allein auf das falsche, sondern auch auf das *wahre*. Denn nur durch Reflexion werden wir uns der in unserer Vernunft liegenden Wahrheiten bewußt. Nicht also dadurch werden wir uns über Zweifel und Irrtum erheben, daß wir uns von der Reflexion lossagen, sondern allein dadurch, daß wir die Reflexion vielmehr weiter ausbilden und ihr einmal begonnenes Werk vollenden.

Die *Vernunft* ist das Maß, durch Vergleichung mit dem allein wir uns von der Irrtümlichkeit oder Wahrheit irgend eines Urteils überzeugen können. Wollten wir das Vertrauen zu unserer Vernunft von der Zustimmung irgend einer *höheren Instanz* abhängig machen, etwa von der eines unfehlbaren Papstes oder eines heiligen Buches, so müßte die Frage entstehen: Woran erkennen wir die Zuständigkeit dieser höheren Instanz, welches Kennzeichen haben wir für ihre Unfehlbarkeit? Ein solches Kennzeichen der Unfehlbarkeit müßten wir schon be-

sitzen, ehe wir jene höhere Instanz als solche erkennen können. Dieses Kennzeichen könnten wir nur der *eigenen Vernunft* entnehmen. Wir würden uns daher im *Zirkel* bewegen, wenn wir die Kompetenz unserer Vernunft von der Sanktion durch irgend eine äußere Autorität abhängen lassen wollten. Die Vernunft ist die oberste Richtschnur aller Wahrheit, sie kann daher selbst nicht des Irrtums verdächtigt, sie kann nicht vom Zweifel angetastet werden. Dies ist die klare wissenschaftliche Begründung des Prinzips des *Selbstvertrauens der Vernunft*, dies die klare wissenschaftliche Widerlegung der *Romantik*. Freilich, darin behält die Romantik gegen die Aufklärungsphilosophie Recht, daß die bloße Reflexion unvermögend ist, irgend welche positiven Normen der Kultur zu sichern, und daß diese Normen anderswoher gegeben sein müssen. Aber die Romantik hat unrecht, sich darum von aller Reflexion überhaupt loszusagen und auf die Notwendigkeit einer äußeren Autorität zu schließen. Denn wenn die Reflexion auch nicht die Quelle jener Normen ist, so ist sie doch das unentbehrliche *Mittel*, um die dunkel in uns liegenden Normen zum klaren *Bewußtsein* zu erheben. So schlichtet FRIES den Streit zwischen Aufklärung und Romantik.

Lassen Sie mich nun unter Beiseitelassung alles übrigen nur noch mit einigen Worten auf den für die Grundlegung der Politik wichtigsten Teil der Lehre eingehen. In der Kritik der praktischen Vernunft findet sich als das Grundgesetz der praktischen Philosophie das Gesetz der *Gleichheit der Würde der Personen.* Jede Person soll als Selbstzweck geachtet und darf nicht wie eine Sache als bloßes Mittel für die Zwecke anderer mißbraucht werden.

Dieses Gesetz wendet sich nun zwar zunächst in der *Ethik* nur an die *Gesinnung* des Einzelnen. Es soll aber auch *äußerlich* im Verkehr der Menschen unter einander geltend gemacht wer-

den. Hierdurch ergibt sich uns die Aufgabe der *Politik.* Die bloße Forderung der rechtlichen Gesinnung genügt zur äußeren Durchführung des Gesetzes nicht, denn die Gesinnung kann durch Mangel an Einsicht und gutem Willen fehlgeleitet werden. Es bedarf daher für die rechtliche Regelung des Verkehrs der Menschen unter einander einer positiven Gesetzgebung, die mit der Befugnis zu *zwingen* verbunden ist. Das heißt: es bedarf des *Staates.*

Es wäre aber ein Mißverständnis, wenn man meinen wollte, das genannte philosophische Prinzip könne oder solle dazu hinreichen, eine wirkliche Staatsgesetzgebung aus ihm zu entwickeln. Das kann nicht seine Aufgabe sein. Der alte Fehler des *Naturrechts,* ein Gesetzbuch a priori aufzustellen, soll hier nicht wiederholt werden. Aber wir dürfen ebensowenig in den entgegengesetzten Fehler der *historischen* Schule verfallen, wonach in der Politik alles nur von positiver Bestimmung wäre. Vielmehr gibt es eine oberste Bedingung, von der die Vernunft die rechtliche Gültigkeit aller positiven Gesetzgebung abhängig macht, und diese besteht darin, daß die Gesetzgebung nicht gegen das aufgestellte Prinzip der persönlichen Würde verstoßen darf. So dient also dieses Prinzip nicht zur Schaffung, sondern nur zur *Kritik positiver Gesetzgebungen.* Es stellt nur eine *leitende Maxime* für den Gesetzgeber auf, eine *Idee,* der gemäß der Gesetzgeber die positiven, nur der Erfahrung abzufragenden Zwecke der Menschen in gesetzlichen Ausgleich bringen soll. Es fordert nämlich, daß dieser Ausgleich nach dem Gesichtspunkt der *Gleichheit* erfolgen solle. Hierin liegt die positive Ergänzung des unbestimmten Freiheitsprinzips der KANTischen Rechtslehre.

Ein zweites Mißverständnis ist es, wenn sozialistische Theoretiker unser Prinzip dazu benutzen, die Forderung einer *Gleichheit des physischen Besitzes* abzuleiten. Unser Gesetz fordert

eine Einschränkung der Zwecke jedes Einzelnen auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit den Zwecken jedes anderen. Und diese Zusammenstimmung soll nach dem Prinzip der Gleichheit geregelt werden. Die Zwecke des Menschen gehen aber gar nicht unmittelbar auf *Besitz*, sondern auf *Befriedigung der Bedürfnisse*. Jeder soll also das gleiche Recht auf Befriedigung seiner Bedürfnisse erhalten. Diese Bedürfnisse sind aber je nach Individualität, Beruf und Gewöhnung verschiedene, und demgemäß werden auch die Mittel, deren Besitz zur Befriedigung der Bedürfnisse erforderlich ist, verschiedene sein.

Ein drittes Mißverständnis endlich entsteht dadurch, daß man übersieht, daß es sich in der Politik nicht um das unbestimmte „Recht" handelt, irgend welche Dinge zu tun oder zu lassen, sondern um die *Regelung des Verkehrs* der Menschen, wo negativ nur das Recht auf Schutz gegen Eingriffe anderer in unsere persönliche Interessensphäre, positiv aber nur das Recht au angemessenen Lohn für die dem Einzelnen oder der Gemeinschaft entrichteten Leistungen nach dem Gesetz der Gleichheit gesichert werden soll. Dies wird z. B. bei den Diskussionen über das *Wahlrecht* häufig verkannt. Hier argumentieren die liberalen Politiker gewöhnlich unmittelbar aus der Forderung des gleichen Rechts für alle auf die politische Notwendigkeit des allgemeinen und gleichen Wahlrechts. Diese Argumentation ist ebenso falsch, wie wenn man es für eine Forderung der Gerechtigkeit erklären wollte, daß jedermann in Prozeßsachen als Richter oder auf der Universität als Professor auftreten dürfe, gleichgültig, welche Vorbildung er aufzuweisen hat. Ich sage hiermit keineswegs, daß ich die Forderung des allgemeinen Wahlrechts verwerfe, sondern nur, daß man sie nicht so begründen dürfe.

Überhaupt wird man die Anforderungen an unser Prinzip für

die Fragen der *Staatsverfassung* nicht überspannen dürfen. Diese Fragen werden sich weit weniger aus allgemeinen philosophischen Erwägungen, als nach Klugheitsregeln der Erfahrung für den einzelnen Fall entscheiden lassen. Philosophisch können wir so wenig demokratische wie absolutistische Regierungsform fordern, sondern nur als allgemeines Ziel die Forderung aufstellen, daß die *Vernunft* regieren solle. Die Vernunft tritt aber nicht rein für sich in die Erscheinung, sondern kommt nur im Urteil des Gebildeten zum Ausdruck. Philosophisch werden wir also nur mit PLATON fordern können, daß die Weisen im Volke einen möglichst großen Einfluß auf die Leitung der Staatsgeschäfte erhalten sollen. Da aber dieser Einfluß nur dann für die Dauer gesichert werden kann, wenn die Bildung im Volke selbst Verbreitung und Anerkennung findet, werden wir besonders Hebung der Volksbildung und also auch Durchführung aller sie bedingenden Mittel, insbesondere Freiheit der Wissenschaft, Lehrfreiheit und Preßfreiheit fordern müssen.

Indem ich hier meinen Bericht schließe, möchte ich noch auf ein naheliegendes Bedenken eingehen. Vielleicht wird sich schon mancher von Ihnen gewundert haben, daß ich verlange, man solle bei einer ein volles Jahrhundert zurückliegenden Lehre in die Schule gehen, um die Grundlagen der liberalen Weltanschauung zu studieren. Liegt es nicht nahe, anzunehmen, diese Lehre müsse, so plausibel man sie auch vorzutragen versuche, inzwischen überholt sein? Warum hätte man sie sonst der Vergessenheit anheimfallen lassen? Scheint es nicht, daß wir vor allen Errungenschaften der Zwischenzeit die Augen verschließen, daß wir beispielsweise die entwicklungsgeschichtlichen Entdeckungen DARWINS und die ganze sich darauf aufbauende neuere Biologie und Psychologie ignorieren, wenn wir heute noch im Ernste das Bestehen

eines für alle Zeiten gültigen, a priori zu erkennenden Sittengesetzes als Prinzip der Politik behaupten?

Auf dieses Bedenken kann ich hier nur kurz antworten. Was zunächst den *Darwinismus* betrifft, so behaupte ich, daß er, so groß seine Bedeutung für die Naturwissenschaft ist, doch für die Probleme der Philosophie von gar keiner Bedeutung sein kann, und am wenigsten für die Probleme der *praktischen* Philosophie. Der Darwinismus ist, wie jede naturwissenschaftliche Lehre, ein Versuch, gewisse Tatsachen — hier der organischen Entwicklung — zu *erklären*, d. h. aus ihren Ursachen zu begreifen. Die Philosophie aber, insbesondere die praktische, hat es nicht mit der Frage zu tun, was tatsächlich *geschieht*, sondern mit der Frage, was geschehen *sollte*; sie fragt nicht nach den *Ursachen* irgend welcher Vorgänge, sondern nach ihrem *Werte*. Diese Fragen sind völlig verschiedener Natur, und die Lösung der einen kann zu der der anderen nichts beitragen.

Wie geht es dann aber zu, wird man fragen, daß die philosophischen Lehren, von denen ich berichtet habe, sich in der Geschichte der Wissenschaft nicht haben durchsetzen können und daß sie so bald wieder verschollen sind? Diese Tatsache hat vor allem zwei Gründe.

Es liegt in der Natur der Sache, daß neue und bahnbrechende Gedanken, zumal wenn sie der abstraktesten aller Wissenschaften angehören, nur langsam und zunächst nur bei Wenigen Verständnis finden. Hierfür ist aber ein Jahrhundert noch keine lange Zeit. Hat es doch keiner geringeren Zeit bedurft, bis die Entdeckungen, die wir den Klassikern der Mathematik und Naturwissenschaft verdanken und die heute zum Grundbestand der Wissenschaft zählen, Eingang und Anerkennung bei den Gelehrten gefunden haben.

Aber dieser Grund ist nicht der einzige. Der andere ist *politischer* Natur. Durch seine freimütigen politischen Bestrebungen zog sich der Urheber dieser Lehre die Feindschaft der damals in Deutschland regierenden Kreise zu und wurde — wozu seine Teilnahme an dem Wartburgfeste der deutschen Burschenschaft den unmittelbaren Anlaß gab — in einen Prozeß verwickelt, der für ihn den Verlust seiner Lehrtätigkeit zur Folge hatte. Es war die Zeit, wo in der deutschen Politik die METTERNICHsche Reaktion, in der deutschen Wissenschaft die HEGELsche Philosophie herrschte, beide sich gegenseitig bedingend und fördernd durch die ihnen gemeinsame Verherrlichung des Polizeistaates. Die FRIES'sche Schule wurde als staatsgefährlich bekämpft und aus den Universitäten verdrängt. Das ist der politische Grund des ungünstigen Schicksals dieser Philosophie.

Mögen Sie aber die philosophischen Lehren, von denen ich Ihnen ein Bild zu geben gesucht habe, billigen oder nicht, — darauf kommt es zunächst nicht an, — woran mir lag, war, in Ihnen das Bewußtsein zu erwecken, daß die innere Möglichkeit des liberalen Gedankens ein in seiner Tragweite noch nicht genügend gewürdigtes *Problem* einschließt und daß ernste philosophische Arbeit notwendig ist, wenn diese Lücke ausgefüllt werden und der Liberalismus nicht den ihm feindlichen geistigen Mächten unterliegen soll.

Gewiß soll auch in Zukunft die Arbeit geteilt bleiben, und wir werden nicht den mit den Mühen der praktischen Politik Beladenen noch diese wissenschaftliche Arbeit zumuten wollen. Wer aber wäre zu dieser Arbeit mehr berufen als die Akademiker?

Ethischer Realismus.

Vortrag, gehalten vor der Basler Studentenschaft am 7. März 1921.

„Wirtschaft, Horatio!“ ruft Hamlet in Scham und Ekel ob der verrotteten Zustände am dänischen Hof. Kein anderes Wort würde wohl über seine Lippen kommen angesichts der verrotteten Zustände im heutigen Europa. Mögen die Propheten weissagen, wie dieses Chaos enden wird, ob mit dem völligen Untergang oder einem erneuten Aufschwung. Durch klagendes und hoffendes Betrachten wird nichts gebessert. Gesunde und edle Naturen streben aus der Sphäre des bloßen Betrachtens heraus und treten auf die Seite der Kämpfer, die sich dem weiteren Hinabsinken der europäischen Völker entgegenstemmen.

Doch der junge Mensch, der sich in die Reihen dieser Kämpfer stellen, aber seine Entscheidung nicht unbesonnen treffen möchte, sieht sich in einen verwirrenden Zwiespalt versetzt.

Er beobachtet auf der einen Seite die Verteidiger der alten Ordnung. Er sieht, wie sie mit staunenswerter Tatkraft die Macht festigen, die ihre Zwecke sicherstellt. Gestützt auf erprobte Organisationen, an deren Ausbau sie ihren Scharfsinn und ihren Wagemut setzen, gestählt in einer harten Schule täglichen Dienstes, angespornt durch den Wettbewerb gleichgerichteter Organisationen, sind sie in ein Kampfstadium getreten, in dem sie das äußerste Maß an Fleiß, an Sachlichkeit, ja an Organisationskunst entwickeln. Auf dem Gebiet der äußeren Politik, der Wirtschafts- und Kulturpolitik bemerken wir die Kraftentfaltung jener Sachwalter überkommener Ideale, ob wir nun denken an den Siegeszug des Imperialismus, an die nie dagewesene Vertrustung und Kartellierung der wirtschaftlichen

Verbände oder an den stetig sich befestigenden und wachsenden Einfluß des Klerikalismus.

Der Jüngling, der einmal als Mann das Leben gewinnen möchte, indem er es beherrscht, steht staunend vor dieser Fülle gesammelter Kraft, vor diesen Männern der Tat, in deren Wirken kein Platz für Sentimentalität ist.

Aber seine Bewunderung für alles dies ist nicht ungeteilt. Im Grunde lebt in ihm, nach einem Wort von KEYNES, „noch eine andere Ansicht oder wenigstens eine andere Hoffnung über die Natur des Kulturmenschen".

Vor seinem Auge stehen Menschen, die jenen Hütern der alten Ordnung nicht gleichen, denen er sich aber verbunden fühlt durch einen gemeinsamen Glauben.

Diese Menschen sind noch nicht zur Macht gelangt, aber sie entwerfen den Plan einer neuen Machtverteilung, die mehr gewährleistet als bloße Ordnung. Sie sind nicht die Sachwalter der überkommenen Mächte, sondern derer, die noch auf ihre Stunde warten. Der junge Mensch, der ihnen lauscht, wird nicht nur gefesselt durch den Reiz ihres von keiner Tradition beengten Gedankenflugs. Gläubigkeit und Mut locken ihn auf die Bahn dieser politischen, sozialen oder religiösen Neuerer.

Wer heute seinen Standpunkt im Leben erst zu wählen hat, wird zwischen diesen beiden mit einander ringenden Bestrebungen seine Entscheidung treffen müssen. In Zeiten, in denen das Dasein des Einzelnen und der Volksgemeinschaften unter dem Schutz kraftvoller Organisationen, die das öffentliche Leben unumstritten beherrschen, gesichert erscheint, vollzieht sich der Kampf zwischen den Mächten der Beharrung und denen der Umwälzung in verhältnismäßig ruhigen Bahnen. Der feste Boden, auf dem man steht, erträgt die Erschütterungen der

Opposition, wie der Erdboden den Frühlingssturm in den Lüften, und die Führer des Fortschritts ihrerseits glauben, Bewegungsfreiheit genug zu haben, um ihre Sache dem gemäßigten Gang der Entwicklung anzuvertrauen.

Die zerrüttenden Wirkungen des Krieges haben die Formen des ruhigen Ausgleichs zwischen den Mächten der Beharrung und der Umwälzung gesprengt. Die Völker sind auf einen Zustand zurückgeworfen, in dem die Sorge um die bloße Erhaltung des Lebens alle anderen Interessen unterdrückt. Während alles auf ein Rettungswerk hindrängt, das keinen Aufschub mehr duldet, reißt der Spalt zwischen den Verteidigern der alten und neuen Ordnung immer tiefer und vereitelt die Hoffnung, daß überhaupt ein Aufbau zu stande kommt. Die Brutalität, die die Anhänger der neuen Ordnung jenen Strategen und Organisatoren der alten Ordnung zum Vorwurf machen, erwidern diese mit dem Vorwurf der Verantwortungslosigkeit gegenüber dem Schicksal von Völkern, die das Wagnis des Experiments nicht mehr vertragen. Der Unparteiische erwägt da nur noch die eine Frage: Auf welcher Seite finden wir Rettung vor dem sicheren Untergang?

Es kann nicht meine Absicht sein, diese Frage heute zur Entscheidung zu bringen. Denn das würde, wenn es mit dem ihr angemessenen Ernst und Verantwortungsbewußtsein geschehen sollte, eine Begründung erfordern, für die die mir hier bemessene Zeit nicht entfernt ausreichen würde. Ich beabsichtige, mir eine bescheidenere Aufgabe zu stellen. Ich möchte die heutige Gelegenheit benutzen, um Ihre Aufmerksamkeit auf eine weit einfachere, dafür aber auch allgemeinere Frage zu lenken, eine Frage, die noch von der Bewertung der jeweils zur Wahl sich anbietenden Ziele absieht. Es handelt sich um eine Vorfrage,

die ohnehin gelöst werden muß, wenn man zu einer festen Richtung des Handelns gelangen will, eine Vorfrage, die wir niemals umgehen können, wenn es gilt, uns für irgend ein bestimmtes Ziel zu entscheiden.

Ich meine die Frage nach der Verträglichkeit des zu wählenden Ideals mit dem Leben, und, genauer, nach den Bedingungen seiner Anwendbarkeit auf das Leben.

Diese Frage bedrängt, wie wir gesehen haben, den jungen Menschen heute stärker als je. Wer gibt ihm Antwort auf diese Frage? Das Leben? Er selbst steht erst an der Schwelle dieses Lebens. Soll er dem Urteil derer trauen, die das Leben hinter sich haben? Jenen Vätern, die dem Sturm und Drang der Söhne gelassen zuschauen, weil sie auf die Heilkraft der ernüchternden Wirklichkeit bauen? Oder jenen Einsiedlern, die die Phiole mit dem kostbaren Zaubertrank ihrer Jugendideale in der Dämmerung ihrer Klause hüten? Ihnen beiden wird er die Antwort NIETZSCHES geben: Ich will einem robusteren Ideale Luft machen. Er wird sich an die wenden, die ihr Ideal im Leben verfechten.

Aber kann überhaupt das Leben, d. h. Erfahrung, die Antwort geben? Die Hoffnung, eine befriedigende Antwort zu finden, entschwindet, wenn wir fragen, welche Erfahrung uns da gelten soll. Denn es scheint ein mißliches Ding um die Erfahrung zu sein. Durch Erfahrung lassen sich gewisse *Tatsachen* feststellen. Wir haben erfahren, daß TOLSTOI die Lehre vom Nichtwiderstehen verkündet hat, daß er ihr gefolgt ist, und daß Tausende zu ihm wie zu einem Heiligen gewallfahrtet sind. Wir haben ferner den Weltkrieg erfahren und dabei erlebt, wie die Waffengewalt über jene Verkünder der duldenden Liebe triumphiert hat. Reicht die Vergleichung dieser Tatsachen hin, um zu ent-

scheiden, daß die Lehre vom Nichtwiderstehen zu den niemals erlöschenden, aber auch niemals erfüllbaren Hoffnungen gehört?

Oder eine andere Tatsachenreihe: Als CECIL RHODES noch Mitglied der Oxforder Universität war, legte er eines Tages seine große Hand auf die Karte Afrikas und sagte: „Dies ist mein Traum: alles englisch.“ Der Traum schreitet seiner Erfüllung entgegen. Erfüllt sich damit aber auch der andere Traum dieses Mannes, den er in seinem Testament von 1877 niedergelegt hat: die Begründung einer Macht, groß genug, um Kriege später unmöglich zu machen?

Die Erfahrung zeigt uns den Sieg der jeweils stärksten Macht. Aber ist der Sieger von heute noch der Sieger von morgen? Und was entscheidet selbst ein endgültiger Sieg oder eine endgültige Niederlage? Beweist etwa die Zerstörung Karthagos, daß Karthago wert war, unterzugehen?

Was aber will Erfahrung ausmachen angesichts der Bestrebungen, die erst in die Geschichte eintreten?

Gibt uns die Erfahrung keine Antwort auf die Frage nach der Bewährung des Ideals im Leben, so bleibt uns nur übrig, das Ideal selbst zu befragen, bei ihm die Entscheidung zu suchen, welche Bedeutung es hat, sich die Verwirklichung eines Ideals zur Aufgabe zu machen.

Wir bemerken leicht, daß es sich hierbei um eine Frage handelt, so allgemeiner Art, daß wir ihre Lösung suchen müssen in dem, was jedem Ideal als solchem eigen ist. Denn die Frage bezieht sich nicht auf ein bestimmtes Ideal, sodaß, wenn sie überhaupt lösbar ist, diese Lösung von dem besonderen Inhalt des einen oder anderen Ideals unabhängig ist.

Wir befinden uns daher in der glücklichen Lage, mit einem solchen Mindestmaß an Voraussetzungen auszukommen, für das

eine Entscheidung des Streits um die Inhaltsbestimmung des Ideals entbehrlich ist.

Es mag zunächst freilich wenig aussichtsvoll erscheinen, in den Regionen, zu denen wir durch diese Abstraktion von allem bestimmten Inhalt des Ideals aufsteigen, noch zu hinreichend fruchtbaren Ergebnissen zu gelangen. Auch bin ich mir bewußt, daß es nicht jedermanns Sache ist, in solch dünner Luft noch ohne Beklemmung zu atmen. Aber Sie werden verstehen, daß es mich lockt, die Tiefebene, von der her ich zu Ihnen gekommen bin, einmal ganz unter mir zu lassen und in Ihrer Begleitung jene Höhen zu ersteigen. Ich hoffe, Sie dabei zu überzeugen, daß wir in jener zwar dünnen, aber nicht minder klaren und reinen Atmosphäre Gefilde entdecken werden, deren unerwartete Fruchtbarkeit uns für die Beschwerden solcher Höhenwanderung reichlich entlohnt.

Dieser Versuch wird zugleich ein Beispiel dafür bieten, welch tiefer Zusammenhang und welch wunderbare Harmonie obwaltet zwischen den höchsten und strengsten Abstraktionen der Theorie und den dringendsten und praktisch bedeutsamsten Bedürfnissen des Lebens. Ein Zusammenhang und eine Harmonie, die bisher nur darum so gänzlich verkannt werden konnten, weil die Wissenschaft auf diesem Gebiet, wo wir am allermeisten auf ihre Hilfe angewiesen sind, noch in einem so unentwickelten Zustand geblieben ist. Ein Umstand, der sich seinerseits wieder daraus erklärt, daß die Bearbeitung der Ideallehre bisher vorwiegend in den Händen derer gelegen hat, die weniger durch die Vertrautheit mit wissenschaftlichen Methoden dazu berufen, als durch schöngeistige Neigungen und die Popularität des Gegenstandes dazu verführt wurden. Diese Verführung bringt es mit sich, daß man es über einem vorschnellen Haschen nach

schöneren und blendenderen Ergebnissen versäumt, den Boden, auf dem man diese Früchte ernten möchte, daraufhin zu erkunden, ob er den Fuß des Suchenden trägt und ob es nicht vielmehr nur Sumpfpflanzen sind, deren leuchtende Blüten uns auf schwankenden Moorboden locken.

Ich lasse also, wie gesagt, ganz dahingestellt, welchen Inhalt das Ideal hat, und beschränke mich auf die einzige Voraussetzung, *daß* es ein Ideal gibt.

Lassen Sie uns einen Augenblick bei diesem Satz verweilen, um über seinen Sinn keine Unklarheit aufkommen zu lassen. Dieser Satz sagt nichts anderes, als was jeder zugibt, der für sein Tun und Lassen irgend einen Sinn in Anspruch nimmt, einen Sinn, der über die bloße Befriedigung der ihn zufällig beherrschenden Triebe hinausgeht.

Insofern als wir gewissen Handlungen vor anderen einen Wert geben und uns überhaupt in einen Streit über die Vorzugswürdigkeit des einen oder anderen Verhaltens einlassen, unterwerfen wir dieses bereits einer Norm, die ich im allgemeinsten Sinn als *Ideal* bezeichne.

Ein Ideal bedeutet eine Anforderung, die das bestimmt, was geschehen sollte, unabhängig davon, ob es wirklich geschieht. Es bestimmt ein Ziel, dem sich anzunähern Wert hat, von dem sich zu entfernen Unwert hat. *Welches* dieses Ziel ist, lasse ich hier völlig aus dem Spiel. Nur so viel behaupte ich, daß es, welches auch immer sein Inhalt sein mag, unabhängig von allem subjektiven Belieben feststehen muß. Denn es ist hier nicht von dem Vorzug die Rede, den wir einem Streben geben vermöge des bloßen zufälligen Übergewichts unserer Neigung. Sonst könnten wir nur davon sprechen, daß wir das eine dem anderen *tatsächlich* vorziehen, aber nicht davon, daß es den Vorzug *verdient.*

Ein triviales Beispiel: Wir lehnen es ab, daß im Verkehr der Menschen, auch nur auf der Straße, sich jeder nach seinem Belieben seinen Weg bahnt, daß der Starke den Schwachen überrennt. Wir meinen vielmehr, daß es eine Regel des Ausweichens geben sollte, die uns davor bewahrt, uns beim Vorankommen nur der Kraft unserer Gliedmaßen anzuvertrauen. Eine solche Norm ist aber nichts anderes als ein Ideal im erklärten Sinn des Wortes.

Oder ein anderes Beispiel: Ein Lukullus, der bei der Erziehung seiner Kinder auch nur darauf Gewicht legt, daß sie der gleichen Genußfähigkeit teilhaft werden, die ihm das Leben wert macht, bestätigt den soeben aufgestellten Grundsatz vom Bestehen eines Ideals.

Nun ist so viel klar, daß eine Regel, mit deren Hilfe wir der Tatsachen Herr werden wollen, nur dann ihren Zweck erfüllt, wenn wir ihre Anwendung nicht dem bloßen Glück überlassen. Das heißt, es kommt alles auf unser eigenes Verhalten an. Wir gelangen nur dadurch zur Beherrschung der Tatsachen, daß wir sie durch unseren Willen dem Ideal unterwerfen. Soll also der Mensch zur Beherrschung der Tatsachen aufsteigen, so darf er sich *auch* nicht von der Tatsache einer zufälligen Neigung, einer Leidenschaft, einer Sitte oder Gewohnheit treiben lassen, sondern er muß auch diese beherrschen. Das ideale Handeln setzt also Besonnenheit des Handelns voraus, Herrschaft der Reflexion über die blinde Macht der Sinnlichkeit und der bloßen Gewohnheit, und dies nicht allein, wo es die Wahl der Mittel gilt, sondern auch in der Wahl der Zwecke selbst. Erst da, wo ein Mensch nicht allein die Durchführung seiner Zwecke, sondern auch deren Wahl selbst dem Zufall entzogen hat, nenne ich sein Streben ein *ideales* Streben und ihn selbst einen *Idealisten*.

Hier wollen wir wieder einen Augenblick verweilen und uns überlegen, wie sich dazu die Vorstellung verhält, die man sich gemeinhin von einem Idealisten macht.

Man pflegt den Idealisten dem Realisten gegenüberzustellen. Was den Idealisten auszeichnet, ist unzweifelhaft das, was man mit einem guten deutschen Wort die „Reinheit der Seele" heißt. Während man einen Realisten den nennt, der allein auf den Erfolg seines Tuns und Treibens bedacht ist, unbekümmert um die Reinheit seiner Seele, spricht man Idealismus dem zu, der auf die Reinheit seiner Seele bedacht ist, unbekümmert um den Erfolg seines Verhaltens.

Fragen wir nun, um uns über diesen Gegensatz klar zu werden, worin denn das Wesen der *Reinheit* der Seele besteht, so bezieht sich diese offenbar auf das, was man die Gesinnung des Menschen nennt. Und fragen wir weiter, was man denn unter „Gesinnung" versteht, so wird man darüber einig sein, daß sich die Gesinnung in den Motiven zeigt, die den Willen bestimmen. Als Motiv des Willens kann nur eine Zielvorstellung gelten. Worin besteht nun aber endlich das Auszeichnende einer Zielvorstellung, das ihr den Charakter der Reinheit gibt? Offenbar sprechen wir von einem reinen Motiv da, wo die fragliche Zielvorstellung die Vorstellung eines idealen Zieles ist, kurz: eines Ideals.

Fassen wir diese Erörterung zusammen, so kommen wir zu der Erklärung: „Reinheit der Seele" ist nichts anderes als Bestimmung des Willens durch die Vorstellung eines Ideals.

Wenn nun der Idealist nach der üblichen Vorstellung auf die Reinheit seiner Seele bedacht ist, so ist sein Ideal offenbar kein anderes als das Ideal der Reinheit seiner Seele. Da aber die Reinheit der Seele ihrerseits nichts anderes ist als Bestimmung des Willens durch die Vorstellung eines Ideals, so fehlt diesem

sogenannten Idealisten gerade die Vorstellung eines Ideals, das seinen Willen bestimmen könnte. Denn daß dieses Ideal nur wieder das Ideal der Reinheit wäre, ist unmöglich, da ja schon die Vorstellung eines *anderen* Ideals vorausgehen müßte, das seinerseits den Willen bestimmt und diesem damit erst die Reinheit verleiht.

Wo es an einem solchen anderweit bestimmten Ideal fehlt, da fehlt somit gerade das, was den Idealismus erst möglich macht. Der vermeintliche Idealist ist daher das Opfer eines Selbstbetruges. Je ausschließlicher er auf die Reinheit seiner Seele bedacht ist, desto sicherer wird er die Reinheit seiner Seele verscherzen. Er hat in Wahrheit gar kein Ideal und also auch keine Reinheit der Seele. Er verdient, ein *Schwärmer* zu heißen. Und da er nicht einmal für ein wirkliches Ideal schwärmt, sondern nur für die vermeintliche Reinheit der Seele, so schwärmt er nur für eine Schwärmerei.

Wenn wir uns nun erinnern, daß wir einen Realisten den nannten, der auf den Erfolg seines Tuns und Treibens bedacht ist, unbekümmert um die Reinheit seiner Seele, so ergibt sich der zwar paradox klingende, aber unwiderleglich feststehende Satz: daß — wenn es überhaupt so etwas wie einen Idealisten geben soll im Unterschied von einem bloßen Schwärmer — der Idealist nicht nur ein Realist sein *kann*, sondern sogar ein Realist sein *muß*. Und dieser notwendige Realismus ist es in der Tat, der den Idealisten von dem bloßen Schwärmer unterscheidet.

Damit behaupte ich natürlich nicht, daß auch umgekehrt jeder Realist ein Idealist sei. Denn es kommt hier noch darauf an, welcher Art der Erfolg ist, um den es dem Realisten zu tun ist. Der Realist ist dann und nur dann ein Idealist, wenn der Erfolg, dessen Vorstellung seinen Willen bestimmt, ein Erfolg hinsichtlich

eines Ideals ist. Denn in der Tat: das Interesse am Erfolg in Hinsicht auf das Ideal ist es allein, was die Reinheit der Gesinnung ausmacht.

Man möchte versucht sein, zu fragen, ob es denn wirklich Menschen gibt, die jenen Typus des Schwärmers vertreten. Aber leider drängt sich uns dieser Typus — und zwar gerade in der sogenannten gebildeten Jugend — so auf, daß dem ernsten Beobachter um die Zukunft dieser Jugend bange wird.

Der sich regende Idealismus, der dieser Jugend einst im Gegendruck gegen eine verknöcherte Erziehungsmethode einen hoffnungsvollen Aufschwung zu geben schien, ist längst einem leeren, in sich gekehrten und darum unjugendlichen Kult der eigenen Seelenschönheit gewichen. Das, worin ursprünglich die wirkliche Schönheit der jugendlichen Seele besteht, — den unbestimmten Drang zum Ideal und die Unschuld der noch unentfalteten Kräfte — zum Gegenstand der Selbstbeobachtung zu machen und gar zu einem Heiligtum zu erheben, das man mit Sorgfalt zu hüten strebt, bedeutet nicht nur die Einbuße der kindlichen Unschuld, sondern wird geradezu zur Schuld gegenüber jenen Kräften, die zum Licht drängen und sich nur durch *Taten* entwickeln können. Die Selbstbespiegelung, die im Genuß der eigenen Reinheit schwelgt und zum Hochmut verleitet gegen die, denen in ihrem tätigen Leben keine Zeit zum Kultus ihrer Seelenreinheit bleibt, verletzt jedes gesunde und kräftige Gefühl und läßt die Hoffnung schwinden, bei diesen Schwärmern jemals die Bereitschaft zu lebendigem Wirken für das Ideal anzutreffen.

Ihr Reinheitskultus ist im Grunde die Flucht vor dem Ideal, das ihnen Kämpfe und Mühen auferlegt, vor denen sie zurückweichen.

Man mag gegen diese Beweisführung noch das Mißtrauen

hegen, daß ihr Ausgangspunkt anfechtbar sei, da es für die den Idealisten kennzeichnende Reinheit nicht sowohl auf die Willensbestimmung ankomme als vielmehr auf die Vorstellung selbst, die er sich von dem Ideal macht.

Es handelt sich hier um eine Vorstellungsweise, wonach das Ideal so hoch über alles menschliche Streben erhaben ist, daß alle Anstrengungen des menschlichen Willens, ihm Geltung zu verschaffen, als Vermessenheit erscheinen. Diese Denkart hat ihren Ursprung in einer bestimmten Ansicht vom Lauf der Dinge in der Welt. Wenn in einem Volk die Geistesbildung nicht genügend fortgeschritten ist, dann sind die religiösen, die moralischen und wissenschaftlichen Angelegenheiten des Volkes in Verwirrung, und es ist kein Wunder, daß die, die sich überhaupt eine Ansicht vom Lauf der Dinge in der Welt bilden, eine verkehrte Ansicht bekommen.

Unter denen nun, die sich überhaupt eine Ansicht vom Lauf der Dinge bilden, kommen die, die ein starkes religiöses Gefühl, aber keinen guten Verstand haben, dazu, ihren Glauben an *das Gute* in der Welt durch den Glauben an seine notwendige Verwirklichung in der Natur zu stützen. Sie glauben, es der Erhabenheit des Ideals schuldig zu sein, an seiner Verwirklichung in der Natur keinen Zweifel aufkommen zu lassen, und sie nehmen daher eine *unendliche Macht* des Guten in der Natur an, die, von unserem Zutun unabhängig, sich selbst den Sieg erringen wird. Die Sorge ängstlicher Gemüter vor dem erfolgreichen Wirken des Bösen verscheuchen sie durch den tröstenden Zuspruch: „Denen, die Gott lieben, müssen *alle* Dinge zum Besten dienen.“ Wo aber die Bedrängnis durch das Böse doch einmal zu groß wird und die optimistische Deutung seiner Machenschaften nicht mehr glücken will, da trifft man eine Auswahl

aus den Dingen, die einem dienen, und flüchtet mit ihnen in die Einsamkeit. Man boykottiert die Welt, wie KU HUNG-MING sagt, und überläßt sie denen, denen alle Dinge zwar nicht zum Besten, aber zur Befriedigung ihrer egoistischen Triebe dienen.

Angesichts solcher Zustände in der Welt kommen andererseits diejenigen, die zwar wenig religiöses Gefühl, aber einen guten Verstand besitzen, dazu, die Ansichten des Optimisten in das Gegenteil zu verkehren und den Glauben an den notwendigen Sieg des Guten in der Welt mit dem Glauben an die Notwendigkeit seines Unterliegens zu vertauschen. Ihr Wahlspruch: „Es ist doch alles eitel“ veranlaßt sie zwar nicht, die Hände in den Schoß zu legen und die Welt zu boykottieren, aber kluger Weise doch alles das in ihr, was ohne den Anreiz eines Genusses sich allein durch seinen idealen Wert empfiehlt.

Der Erfolg ist in beiden Fällen der gleiche. Indem der Optimist es unterläßt, dem Guten seinen Arm zu leihen, weil es in seinen Augen solcher Unterstützung nicht bedarf, und der Pessimist dem Guten seinen Arm nicht leiht, weil solches Tun verlorene Liebesmüh bedeuten würde, tun sie beide das Ihre, die Welt mit jedem Tage schlechter zu machen.

Für diesen Erfolg verantwortlich gemacht zu werden, wird freilich der Optimist mit der gleichen Entrüstung zurückweisen wie der Pessimist; denn beide lehnen es ja gerade ab, dem Willen einen bestimmenden Einfluß auf das Geschehen einzuräumen. Beide setzen an die Stelle der Freiheit ein blindes Schicksal, wonach sich das Ideal entweder mit der Notwendigkeit eines Naturgesetzes von selbst durchsetzen muß, oder mit der gleichen Notwendigkeit unterliegen muß. Beide entziehen somit jedem Streben des Menschen, sich für den Sieg des Guten einzusetzen,

den Boden. Beide, der Optimist wie der Pessimist, verkennen die praktische Bedeutung des Ideals. Sie schieben dem praktischen Glauben an das Ideal, der nicht auf das geht, was geschieht, sondern auf das, was geschehen sollte, einen spekulativen Glauben an die Wirklichkeit unter, den Glauben des *Fatalismus*, wonach alles Geschehen in der Natur entweder in der Richtung des Ideals oder in der ihm entgegengesetzten Richtung verlaufen muß. Durch diesen *Glauben* über die Natur setzen sich aber der Optimist und der Pessimist nicht nur mit dem Idealismus in Widerstreit, — ein Vorwurf, der vor allem den Optimisten unerwartet treffen wird, — sondern dieser Glaube schlägt ebenso sehr jedem Realismus ins Gesicht, — ein Umstand, der mehr den Pessimisten interessieren wird.

Der Realist, der nur *den* Erfolg für unmöglich hält, für den nicht die genügenden Kräfte eingesetzt werden, bildet sich seine Ansicht von dem Lauf der Dinge in der Natur nicht nach einer Glaubensüberzeugung, sondern allein auf Grund der erfahrungsmäßigen Erforschung der Tatsachen. Der Pessimist dagegen, der sich auf seinen nüchternen Wirklichkeitssinn so viel zu gute tut, ist in Wahrheit ein ebenso verblendeter Phantast wie der Optimist. Im Gegensatz zum Realisten nämlich, der sein Zutrauen zum Erfolg nach den überhaupt verfügbaren Kräften bemißt, schaltet der Pessimist dogmatisch die sittliche Kraft des Menschen aus und malt ein Bild der Natur, in dem nur außersittliche Kräfte in Rechnung gestellt werden. Man darf sich daher so wenig über den Fatalismus des Optimisten täuschen, wenn er den Anspruch erhebt, ein Idealist zu sein, wie man in dem Pessimisten den Phantasten verkennen darf, wenn er sich als Realisten aufspielt.

Der Schein-Idealismus des Optimisten und der Schein-Realismus

des Pessimisten beruhen also gleicher Weise auf einem *spekulativen Aberglauben*.

Was aber für uns das eigentlich Bemerkenswerte ist: Dieser spekulative Aberglaube ist nichts anderes als die Kehrseite eines *praktischen Unglaubens*. Praktischen Unglaubens nämlich insofern, als man meint, der Idealismus sei angewiesen auf die Voraussetzung des von allem menschlichen Zutun unabhängigen Sieges des Guten in der Natur. Das Zutrauen zu der vermeintlichen Macht des Guten, sich in der Natur selbst durchzusetzen, wird also erkauft mit einem Unglauben an die Macht des eigenen sittlichen Willens des Menschen, — mit dem Verlust des sittlichen Selbstvertrauens.

Nun besteht aber zwischen dem Aberglauben des Optimisten und dem des Pessimisten ein beachtenswerter Unterschied. Der spekulative Glaube des Optimisten hat nämlich die Eigentümlichkeit, nicht nur einer realistischen Betrachtungsweise nicht standzuhalten, sondern sich *selbst* zur *Unwahrheit* zu verurteilen, d. h. seine eigene Falschheit zur Folge zu haben. Denn was seinem Begriff zufolge durch ein Ideal aufgegeben ist, und dessen Verwirklichung also nur durch Handeln gesichert werden kann, das braucht nur für ohnehin erreichbar zu gelten, um dadurch wirklich unerreichbar zu werden. Denn was schon ohne unser Zutun notwendig wirklich wird, das bedarf nicht unseres Zutuns, um verwirklicht zu werden; zu dessen Verwirklichung wird man also auch nichts tun. Durch Nichtstun wird aber gewiß kein Ideal verwirklicht. Der Optimist trägt also selbst die Schuld daran, daß er durch die Wirklichkeit Lügen gestraft wird. Er muß daher, wenn der durch ihn selbst herbeigeführte Mißerfolg eintritt, eine Ernüchterung erleben, deren er freilich durch Vertröstung auf die Zukunft Herr werden kann, die aber dem

weniger Standhaften doch hart zusetzt, bis schließlich auch er nicht mehr umhin kann, in das Lager der Pessimisten hinüber zu gleiten.

Der Unglaube des Pessimisten dagegen hat die Eigentümlichkeit, sich *selbst wahr* zu machen. Denn das Ideal, das nur durch Handeln erreichbar ist, braucht nur als *un*erreichbar zu gelten, um wirklich unerreichbar zu werden. Der Pessimismus hat daher allemal ein Übergewicht über den Optimismus, weil das untätige Abseitsstehen den Glauben an die Bestimmtheit des Mißerfolges über den Glauben an die Bestimmtheit des Erfolges triumphieren läßt.

Der Pessimist hat insofern hier immerhin mehr Grund, sich als den Weltklugen und als den Wahrsager aufzuspielen, als der Optimist. Aber diese Weltklugheit erfordert nicht eben viel Scharfsinn, und es bedarf für solche Wahrsagungen keiner besonderen Sehergabe. Sie besteht vielmehr nur darin, das Eintreten von etwas zu prophezeien, was man durch sein eigenes Verhalten selbst herbeiführt.

Um hierfür ein Beispiel zu finden, brauchen wir nicht weit zu suchen. Die so vielfältig hin und her gewendete Frage nach der Schuld am Kriege harrt bis heute noch ihrer endgültigen Lösung. Bietet sich nicht für sie im Licht des eben festgestellten Sachverhalts eine neue Lösung? Ich wage die Behauptung: Nicht das Bündnis irgend welcher kriegerischen Mächte hat die unselige Katastrophe heraufgeführt. Diesen Weltkrieg verdanken wir einem anderen Bündnis. Wir verdanken ihn der *entente cordiale,* die zwischen den Optimisten und den Pessimisten der sogenannten gebildeten europäischen Gesellschaft längst bestanden hat, freilich ohne daß man sich jemals in politischen Kreisen über die unheimliche Macht, die hier aufkam, Rechenschaft gegeben hätte.

Es ist bekannt, daß die gebildete europäische Gesellschaft über das Problem des drohenden Weltkrieges seit Jahrzehnten mit lebhaftem Interesse diskutiert hat. In diesen Diskussionen traten zwei Parteien aus einander. Die Geister schieden sich an der Frage: *Wird* der Weltkrieg kommen? Während die einen die Überzeugung vertraten, daß ein Weltkrieg unter den Verhältnissen der gegenwärtigen Zivilisation und der Weltwirtschaft schlechthin unmöglich sei — eine Überzeugung, die selbst bis in die Reihen der preußischen Offiziere ihre Anhänger hatte —, verfochten die anderen mit der gleichen Gläubigkeit die Ansicht, daß der Weltkrieg unvermeidlich und sein Ausbruch nur eine Frage der Zeit sei — eine Ansicht, die selbst unter den Geistlichen eifrige Apostel fand.

Das Treiben der Handvoll Kriegshetzer hätte niemals den Aufmarsch der Millionenheere bewirkt, wenn nicht die gesamte gebildete europäische Gesellschaft — gelähmt durch ihren Fatalismus — abseits gestanden hätte. Für sie war das Problem des Krieges ein Gegenstand der *Diskussion*. Es bedeutete ihr nur die Frage, ob der Optimist oder der Pessimist recht behalten würde. Sie bemerkte in ihrer Verblendung nicht, daß allein schon infolge dieser Stellung der Frage dem Pessimisten mehr und mehr das Übergewicht zufallen mußte. In der Tat, während sie diese ihr allein interessante Diskussion führte und so jene Handvoll Kriegshetzer gewähren ließ, konnten diese der Menschheit das Gesetz des Handelns diktieren.

Daß aber die gebildete europäische Gesellschaft solchem entnervenden Fatalismus verfallen konnte, ist nicht schwer zu erklären. Sie dankt diese Demoralisierung dem Geist, der die Erziehung der gebildeten Stände in Europa seit langem beherrscht. Dem Geist, der unter dem Namen des Idealismus die europäische

Jugend genarrt hat, indem er ihr ein Bildungsideal vorgaukelte, das allenfalls Schwärmer, aber keine Charaktere zu bilden vermochte. Die Schuld am Kriege hat, so paradox es klingen mag, der „Idealismus“ der europäischen Gymnasien und Universitäten.

Der echte Idealist weiß sich von allen phantastischen Vorstellungen über die Verwirklichung idealer Bestrebungen frei. So wenig er es verschmäht, die Neigungen der Menschen in den Dienst seiner Ziele zu stellen, — da er den Zweck ja nicht in der Mühsal des Kampfes sieht, sondern allein im Erfolg des Guten —, so wenig vertraut er andererseits der Fürsorge geheimnisvoller Mächte, die das höhere Leben unter uns erwecken werden. Er macht seine Hoffnungen nicht abhängig von einer mystischen Spekulation über den Lauf der Dinge, sondern allein von der Kraft, die wir für die idealen Zwecke aufbieten. Der Idealist schwärmt nicht und verzweifelt nicht, sondern er sieht die Welt an, wie sie ist, mit den Augen des Realisten, und aus solchem Realismus erwächst ihm seine Tatkraft und sein Mut. Als Realist weiß er, daß es in der Natur an und für sich zufällig ist, ob das geschieht, was geschehen soll. Er weiß aber auch, daß es geschehen *kann*, wenn nur das Gute die stärkste Kraft hinter sich bringt. Der Realismus lehrt den Idealisten die Mittel kennen, die zur Erreichung seines Zieles notwendig sind. Er lehrt ihn, daß fromme Wünsche in der Welt des Raumes keine bewegende Kraft haben und daß man die Hände rühren muß, wenn man diese Welt bessern will. Er lehrt den Idealisten, denjenigen den Idealismus abzusprechen, die das Ideal zu einem Gegenstand der Schwärmerei, statt zu einem Gegenstand der Tat machen. Wenn der Idealist die sich ihm anbietenden Lehren der Weisheit und Schönheit prüft, dann gesellt sich der Realist zu ihm, und wo immer ein Prophet seinen Schatzkasten auf die Wage legt,

da stellt der Realist die Frage nach den Kräften, die der Prophet für seine Ziele einsetzt. Erhält er auf diese Frage keine klare Antwort, so lautet sein Spruch: Gewogen und zu leicht befunden.

Manchem unter Ihnen mag die Sorge aufsteigen, ob man nicht mit einem so verstandenen Idealismus in eine bedenkliche Nachbarschaft gerät: in die eines *Opportunismus*, der sich ein idealistisches Mäntelchen umgehängt hat, um desto ungestörter in der Wahl seiner Ziele Konjunkturrücksichten walten zu lassen.

Was hat es mit diesem Bedenken auf sich?

Wir werden so viel zugeben, daß der Idealist, der um die Verwirklichung seiner Ideale kämpft und Erfolge erringt, in die Gefahr geraten kann, durch den Erfolg verführt zu werden. Die Verführung besteht darin, daß er, statt für den als vorzugswürdig erkannten Zweck das nach den Umständen mögliche Höchstmaß des Erfolges zu wollen, umgekehrt das nach den Umständen mögliche Höchstmaß des Erfolges für die Wahl seiner Zwecke ausschlaggebend sein läßt und daher denn auch je nach der Gunst der Umstände seine Zwecke wechselt. Wir tragen Bedenken gegen den Idealismus derer, die als Sozialisten im August 1914 ihr patriotisches Herz, und derer, die als Nationalisten im November 1918 ihr pazifistisches Herz entdeckt haben. Die Gefahr der Verführung ist also zuzugeben.

Aber was besagt das Bestehen solcher Gefahr für den Kampf des Idealisten? Doch nur dies, daß es auch hier wie überall, wo etwas gewagt wird, Verräter und Überläufer gibt. Wer aus Furcht, in den Händeln dieser Welt von den eigenen Leidenschaften fortgerissen zu werden, den Kampf von vornherein

aufgibt, ist damit bereits zum Pessimisten geworden und hat sich voreilig selbst aus den Reihen der Idealisten ausgeschlossen.

Was aber den bloßen Verdacht und Schein des Opportunismus angeht, dem man sich als sittlicher Realist aussetzt, so würde man diesem Vorwurf vielmehr gerade dann Recht geben, wenn man um des üblen Scheines willen das Ideal preisgäbe. Die Mittel so wählen, daß man sein Ziel erreicht, ist etwas ganz anderes als sein Ziel so wählen, daß es sich den Mitteln angleicht.

Der Realist, wie ich ihn meine, hat nichts mit den Leuten gemein, die mit dem weisen Rat hausieren gehen, daß man nur das Erreichbare erstreben solle.

Man muß sich über die Zweideutigkeit dieser Weisheit klar sein, um sich durch die Sophistik nicht täuschen zu lassen, die tagtäglich in ihrem Namen begangen wird. Gewiß, man soll nur das Erreichbare erstreben, aber dabei nicht vergessen, daß das, was man erreicht, seinerseits davon abhängt, was man *erstrebt*, und sich fragen, ob man dadurch, daß man etwas nicht erstrebt, dieses nicht erst unerreichbar *macht*. Die Wahrheit liegt also allein darin, daß man nur das *durch Streben Erreichbare* erstreben soll, nicht das unabhängig vom Streben Erreichbare. Diesen Rat aber kann man sich schenken. Denn was schon unabhängig von allem Streben erreicht wird, das wird niemand durch Streben erreichen wollen, und was auch durch kein Streben zu erreichen ist, erstreben zu wollen, wird erst recht niemandem einfallen.

Ein Streit kann nur darüber entstehen, ob im besonderen Fall etwas sonst nicht Erreichbares durch *Streben* vielleicht erreichbar wird. Dies ist aber eine Frage über Tatsachen und gar keine Frage des Sollens. Ihre Entscheidung kann nur an Hand der Erfahrung, durch Erforschung der Umstände ge-

wonnen und nicht durch einen optimistischen oder pessimistischen Aberglauben vorweggenommen werden.

In anderer Gestalt erscheint derselbe Fehler in dem täglich sich wiederholenden Streit um die Bedeutung der *Prinzipientreue.*

Mit dieser Fragestellung berühren wir ein Problem, das zur Zeit die Gemüter auf dem linken Flügel der europäischen Politik besonders heftig bewegt. Dieser linke Flügel, der, zufolge seiner Oppositionsstellung gegenüber den Regierungen, von Haus aus radikaleren Anschauungen zuneigt, ist durch den Marxismus in den Besitz eines Lehrsystems gekommen, das der Grund- und Eckstein fast aller sozialistischen Parteiprogramme geworden ist. Nun aber, wo wir erleben, daß ein Marxist die Lehre seines Meisters in die Welt der Tatsachen einführt und ein großes Reich in einen sozialistischen Staat umwandelt, beobachten wir den merkwürdigen Vorgang, daß er, der behauptet, daß der Bolschewismus im Jahre 1903 auf der festen Basis der marxistischen Theorie entstanden ist, diesen Boden mehr und mehr lockert, indem er Kompromiß auf Kompromiß begeht. Uns beschäftigt hier nicht das Verhältnis des Bolschewismus zum Marxismus, sondern nur die eine Frage, die nach einer grundsätzlichen Lösung verlangt: Genügt die Tatsache des Kompromisses, um einen Menschen der Untreue gegen sein Ideal zu bezichtigen?

Lenin selbst sagt: „Kompromisse prinzipiell ablehnen, das ist eine Kinderei, die kaum recht ernst genommen werden kann.“ Diese Worte Lenins sind ein Bekenntnis, aber sie geben keine Begründung.

So viel wird man zugeben, daß der Grundsatz, jeden Kompromiß abzulehnen, weil er in irgend einer Hinsicht dem Ideal

zuwiderläuft, im wirklichen Leben nicht stand hält. Ein solcher Grundsatz würde, wo die Umstände eine unmittelbare Verwirklichung des Ideals nicht zulassen, verlangen, das Ideal vollends preiszugeben, da man sich mit der den Umständen nach möglichen Annäherung an das Ideal nicht begnügen will. GOETHE sagt einmal: „Der Handelnde ist immer gewissenlos, es hat niemand Gewissen als der Betrachtende.“ Er will damit offenbar ausdrücken, daß der Handelnde sich auf Kompromisse einlassen und darum auf die reine Durchführung seiner Ideale verzichten muß. Nur durch Nicht-Handeln könne man dem Kompromiß aus dem Wege gehen und so die innere Reinheit bewahren.

Aber verhält es sich wirklich so, daß der Handelnde darum, weil er sich auf Kompromisse einlassen muß, notwendig gewissenlos ist? Überlegen wir doch, daß der vermeintliche Verzicht auf Handlung als Unterlassung auch eine Art des Handelns ist, und zwar eine solche, durch die man es desto sicherer dahin bringt, daß das Ideal, das zu seiner Verwirklichung auf Taten angewiesen ist, in unerreichbarer Ferne verharrt. Wer sich vor Bedenken gegen die zum Handeln nun einmal notwendigen Kompromisse nicht zur Tat aufraffen kann, der hat es vor seinem Gewissen zu verantworten, daß auch der immerhin mögliche Fortschritt unterbleibt, der durch den Kompromiß erreicht werden könnte.

Versteht man unter einem Kompromiß die Hintansetzung der den obwaltenden Umständen nach *möglichen* Annäherung an das Ideal *zu Gunsten eines anderen Zweckes*, dann ist ein Kompromiß in der Tat verwerflich. Denn er liefe darauf hinaus, zu kapitulieren, ehe noch die letzten Reserven herangeholt sind.

Es gibt aber auch eine andere Bedeutung des Ausdrucks. Man spricht von einem Kompromiß auch da, wo der Handelnde ein

Mittel ergreift, das mit einem Verzicht auf die strenge Verwirklichung des Ideals verbunden ist; wo er einen Weg einschlägt, der ihn vielleicht sogar von seinem Ideal entfernt. In diesem Sinn braucht der Kompromiß nicht verwerflich zu sein. Um hier zur Klarheit zu kommen, genügt es, sich die Frage vorzulegen: Was geschieht, wenn man den Kompromiß verschmäht? Wollte man auf der kompromißlosen Durchsetzung des Ideals bestehen, so müßte man die Waffen niederlegen, d. h. den Dingen ihren Lauf lassen. Man müßte ein optimistischer Phantast sein, um zu glauben, daß die widrigen Umstände, die den geraden Weg zum Ziel versperren, von selbst verschwinden würden. Wer aber nicht einmal diesen phantastischen Glauben hegt und doch in dem Verzicht beharrt, was soll man von dessen Reinheit halten? Er gibt das Feld denen frei, die weniger empfindsam in der Wahl ihrer Ziele und in der Wahl ihrer Mittel sind. Seine vermeintliche Gewissenhaftigkeit ist in Wahrheit die größte Gewissenlosigkeit gegenüber dem Ideal; denn seine Passivität ist es, wodurch er verhindert, daß die Wirklichkeit dem Ideal wenigstens nicht noch ferner rückt. Aber danach fragt er nicht. Während der Phantast die Welt der Tatsachen überfliegt, überträgt der Verächter der Kompromisse die Starrheit seines Ziels auch auf die Mittel, durch die er es zu erreichen gedenkt, und ignoriert, durch eine vorgefaßte Doktrin gefesselt, die Mannigfaltigkeit der Umstände, die einen Weg, der im einen Fall recht wohl gangbar ist, im anderen Fall verschließen.

Es bleibt also dabei, daß die Bereitschaft, auf Kompromisse einzugehen, eine Probe auf den Ernst des Idealismus des Menschen ist. Denn solche Bereitschaft ist die Bedingung der Verwirklichung der idealen Zwecke, die man angeblich verwirklichen möchte. Etwas kann nicht den Zweck unseres Handelns bilden,

wenn wir es verschmähen, uns auch die Bedingung seiner Verwirklichung zum Zweck zu machen. Es würde heißen, etwas wollen, ohne die Bedingungen der Möglichkeit seiner Verwirklichung zu wollen. Es würde also in Wahrheit heißen, Unmögliches zu wollen. Unmögliches zu wollen, ist aber selbst unmöglich. Wer etwas Derartiges vorschützt, der will in Wirklichkeit gar nichts, sondern schwärmt nur in frommen Wünschen.

Wer also nicht als *Doktrinär* wiederum einem bloßen Schein-Idealismus huldigen will, der wird sich von Fall zu Fall auf eine Abwägung der Mittel einlassen und die Handlung wählen, die ihn dem idealen Endzweck insgesamt am meisten annähert. Den Schein des Opportunismus wird er auf sich nehmen; denn er wird, selbst unter diesem Schein, *insgesamt* seinem Ideal einen besseren Dienst erweisen, als wenn er aus Furcht vor einem falschen Schein das Ideal wirklich verriete.

Lassen Sie uns auch dieses Ergebnis an einem Beispiel prüfen. Der Friede hat uns den „Völkerbund" gebracht. Wer vor dem furchtbaren Instrument der Siegerwillkür zurückschreckt, die sich unter diesem edlen Namen nur schlecht verhüllt, der wird des Verständnisses aller Rechtliebenden sicher sein. Wer aber um der Ungerechtigkeit und Brutalität willen, die diesem „Völkerbund" sein Gepräge gibt, die Mitarbeit in diesem Bunde ablehnt, der dient nicht der Sache der Gerechtigkeit. Er überantwortet die einzig vorhandene Stätte, von der — nach menschlichem Ermessen wenigstens — eines Tages der Geist der Verständigung unter den Völkern ausgehen könnte, vollends den Mächten des Unrechts.

Ich bin mir bewußt, daß dieses Beispiel ebensowenig wie irgend ein anderes denen zur Belehrung dienen wird, die bereits der Geistesart verfallen sind, vor der ich hier warne. Denn darin liegt gerade das Gefährliche dieser Geistesart, daß der

Doktrinär, indem er die Idealität des Ziels auf den Weg überträgt, die Wahl des Weges Zweckmäßigkeitserwägungen entzieht. Er verschließt sich dadurch allen Belehrungen der Erfahrung. Denn allerdings, wie sollten widrige Tatsachen die Preisgabe dessen rechtfertigen, was durch das Ideal selbst gefordert wird? Mag daher der Mißerfolg noch so grell in Erscheinung treten, das wird den prinzipientreuen Doktrinär nicht irremachen, sondern ihm im Gegenteil nur zu einer Probe seiner Standhaftigkeit werden. Seine falsche Denkart verbietet es ihm, aus dem Gang der Ereignisse den Schluß auf die Unverträglichkeit seines Programms mit der Wirklichkeit zu ziehen. Im Banne seiner vorgefaßten Doktrin deutet er die Mißerfolge dahin, daß man auf dem ihm gut scheinenden Wege nur noch nicht weit genug gegangen sei; und er leitet daraus die Forderung ab, um so unentwegter in dieser Richtung fortzuschreiten.

Beispiele für solchen Starrsinn begegnen uns in allen Lagern, nicht zum wenigsten bei den Anbetern einer sogenannten Realpolitik. Diejenigen, die es als Freunde „realer Garantien“ unternehmen, den Frieden auf dem Wege der Rüstungspolitik zu sichern, — was sich jedem Unbefangenen als eine wachsende Bedrohung des Friedens darstellt —, lassen sich auch durch den Ausbruch des furchtbarsten Krieges in dem Glauben an das Gute ihres Programms nicht wankend machen, sondern ziehen daraus nur den Schluß, daß man es am Maß des Rüstens hat fehlen lassen.

Diese gefährliche Umdeutung der Erfahrung liegt aber allerdings besonders nahe dort, wo man sich wirklich an einem Ideal zu orientieren bestrebt ist.

Von jeher sehen die Anwälte der Demokratie in dieser Staatsform die bestmögliche Bürgschaft für die Durchsetzung des Rechts. Der Umstand, daß Interessenkonflikte zwischen demo-

kratischen Mächten durch das rechtlose Mittel des Krieges ausgetragen werden, und, mehr noch, die Sanktionierung des gleichen Faustrechts über den Krieg hinaus durch die demokratisch am meisten fortgeschrittene Gruppe der Sieger, diese in den Augen des vorurteilslosen Betrachters den tragischen Bankrott der Demokratie besiegelnden Tatsachen treiben jene Verblendeten nur dazu, die Abhilfe vom Übel in einer noch weiter gehenden Demokratisierung zu suchen.

Wo aber wirklich einmal ungünstige Erfahrungen den Doktrinär stutzig machen, da ist er geneigt, durch Scheinerfolge seine Zweifel beschwichtigen zu lassen. Die Enge seines Blickfeldes ermutigt seine Gegner, ihm der Form nach Zugeständnisse zu machen, die mit den ursprünglichen Forderungen des Doktrinärs nicht viel mehr als den Namen gemein haben. Die List kann gewagt werden, nicht nur darum, weil der Doktrinär sein Herz dem Spiel der Diplomaten verschließt, sondern weil er, wenn die eigene unbewegliche Taktik ihm den Erfolg versagt, dem Selbstschutz des Fanatikers verfällt, der glaubt, was er glauben möchte.

Wem steht hier nicht der Ritter von der traurigen Gestalt vor Augen, dessen Name unsterblich geworden ist nur durch die unmeßbare Größe des Unheils, das der gute Glaube an den Ernst seines Schiedsrichterwillens über die Völker heraufbeschworen hat, und durch das noch verhängnisvollere Unheil, das in der Zerstörung der Glaubenskraft der grausam enttäuschten Menschheit besteht. Wie hebt sich dagegen die Gestalt des „Tigers“ ab, der dank der Entschlossenheit, für sein Ziel jeden Preis zu zahlen, seinem Partner, dem die doppelte Macht des Vertrauens der Welt und der ungebrochenen Gewalt der Waffen zu Gebote stand, spielend den Erfolg entwunden und der Menschheit seinen überlegenen Willen aufgezwungen hat.

Mein Bestreben, den echten Idealisten zu Ehren zu bringen, indem ich den Phantasten und den Doktrinär aus seiner Nähe verbanne, nötigt mich schließlich, noch über einen anderen, zwar liebenswürdigen, aber darum nicht minder gefährlichen Begleiter den gleichen Bannspruch zu verhängen.

„Einigemal im jugendlichen Leben", sagt FRIES[1], „erscheint dem Menschen gewöhnlich mit dem vollen Glanze seiner Erhabenheit dies ideelle Leben und seine hohen Gestalten in Religion oder Kunst, aber die dumpfe, geräuschvolle Geschäftigkeit des gemeinen Lebens erstickt oft nur allzubald die kaum auflodernde Flamme, vernichtet den Glauben an dies Edlere, oder drängt ihn wenigstens aus dem gemeinen Bewußtsein fast ganz zurück in das Innere, von dem aus er das Gemüt nur selten einmal bewegt."

Der Affekt der Begeisterung, durch einen reinen Antrieb erweckt, ist wie kein anderer seinem Wesen nach für Ideen empfänglich. Aber die Aufrichtung der sittlichen Ordnung, die das Ideal uns aufgibt, geht über seine Kraft hinaus.

Eine Handlung aus Affekt ist als solche keine besonnene Handlung. Der Begeisterte, der nicht nur *mit* Begeisterung, sondern *aus* Begeisterung handelt, handelt unbesonnen; denn die Begeisterung wird für ihn zur Bedingung, dem idealen Antrieb zu folgen. Er hat es nicht dem Zufall entzogen, daß er in Übereinstimmung mit dem Ideal handelt. Er läßt es auf einen Affekt ankommen, ob er dem Ideal folgt oder nicht. Einen solchen Menschen nennen wir einen *Enthusiasten*. Enthusiasmus kann als Affekt keine Dauer versprechen. „Begeisterung", sagt GOETHE, „ist keine Heringsware, die man einpökelt auf einige Jahre."

---

[1] Wissen, Glaube und Ahndung, S. 125.

Wer nur durch Begeisterung getrieben dem Ideal folgt, dessen Wille wird erlahmen, wenn der Widerstand, auf den er stößt, hinreichend stark ist, um den Affekt zu überdauern. Wer dagegen mit Besonnenheit, wenn auch nicht ohne Begeisterung, dem Ideal folgt, wird, wenn die Macht der Widerstände seine Begeisterung erlahmen läßt, nicht an seinem Vorhaben irre werden; denn dieses hängt gar nicht von seiner Begeisterung ab.

Die Stimmung des Menschen, der die Idealität seines Verhaltens vom Zufall unabhängig macht und also ohne Rücksicht auf die Gunst oder Ungunst des Schicksals dem Ideal die Treue wahrt, die Stimmung eines solchen Menschen ist *Resignation*. Indem er von vornherein dem Unmöglichen entsagt und seine Kräfte darauf richtet, dem Ideal die Herrschaft innerhalb der Grenzen des Möglichen zu erobern, gewinnt er die unstörbare Ruhe des Gemütes, die nur aus dem Bewußtsein erwächst, auf unerschütterlich festem Boden zu stehen. Resignation soll also die Grundstimmung des Gebildeten sein Sie schließt es nicht aus, daß er sich durch den Erfolg begeistern läßt, aber er macht sich nicht von ihm abhängig, und er ergibt sich bereitwillig in das, was seinem Willen entzogen ist.

Das Glück gewährt uns eine Gunst, auf die wir uns nicht verlassen können. Wer sich vom Zufall des Glücks abhängig macht, der begibt sich selbst in Unfreiheit und bleibt bestenfalls ein glücklicher Sklave des Schicksals, solange ihm das Glück hold ist.

Nur die Resignation verbürgt die Standhaftigkeit des Willens und befreit uns von den Gefahren, die in der Zerstörung von Illusionen liegen, weil sie uns von Anfang an auf das Glück verzichten läßt. Nur durch Resignation läßt sich das ethische Selbstvertrauen gewinnen, das keine Gabe des Glücks ist

Wir hatten uns vorgenommen, bei unseren heutigen Betrachtungen von allem bestimmten *Inhalt* eines Ideals zu abstrahieren und zu prüfen, ob wir nicht schon zu hinreichend fruchtbaren Folgerungen gelangen, wenn wir vom bloßen *Begriff* eines Ideals überhaupt ausgehen. Diese Folgerungen beziehen sich, wie ich zu Anfang sagte, nur auf eine *Vorfrage*, die sich uns allemal stellt, wo es gilt, zwischen bestimmten Idealen zu wählen, und die daher gelöst sein muß, ehe es weiter Bedeutung haben kann, sich auf eine Untersuchung der Vorzugswürdigkeit bestimmter Ideale einzulassen, — auf die Vorfrage nach den Bedingungen der Anwendbarkeit des Ideals auf das wirkliche Leben. Die *Erfahrung* hatte uns die Antwort auf diese Frage versagt, und wir konnten die Antwort ebensowenig im *Inhalt* des Ideals suchen, eben weil erst auf Grund ihrer Lösung dieser Inhalt Bedeutung und Anwendbarkeit für uns erhalten kann. Einzig und allein von der Klärung des *Begriffs* des Ideals konnten wir diese Lösung erwarten.

Vergleichen wir damit unser Ergebnis! Allerdings sind durch dieses Ergebnis noch keine bestimmten Ideale ausgezeichnet. Aber das versteht sich aus der Stellung der Aufgabe von selbst. Der negative Gewinn der Auffindung eines festen Kennzeichens zur Ausscheidung alles bloßen Schein-Idealismus ist darum nicht geringer einzuschätzen. Und dies, wie wir uns überzeugen konnten, auch gerade in praktischer Hinsicht. Das Kennzeichen des Schein-Idealismus fand sich darin, daß er den Anforderungen des Realismus nicht genügt. Dieses Kennzeichen erwies sich in allen Fällen als stichhaltig, ob uns der vermeintliche Idealist in der Gestalt des Phantasten, des Doktrinärs oder des Enthusiasten entgegentrat.

Was von der Verworrenheit und der aus ihr entstehenden Mißdeutung abhängen kann, denen der Begriff des Ideals an und für sich ausgesetzt ist, davon vermochten wir uns am Beispiel des Krieges zu überzeugen.

Wenn wir die wahre Ursache erkannt haben, die die europäische Katastrophe herbeigeführt hat, dann — aber auch erst dann — können wir hoffen, auch den Ausweg aus dem durch sie heraufbeschworenen Elend zu finden. Ich hoffe, Ihnen bewiesen zu haben, daß es nicht die Tücke der Kriegshetzer war und nicht die kriegerische Macht der von ihnen geschmiedeten Bündnisse, was in Wahrheit alles dieses Elend verschuldet hat, sondern daß der tiefere Grund und die wahre Schuld an ihm in dem Geisteszustand der gebildeten europäischen Gesellschaft zu suchen ist. Es ist, wie ich sagte, das heimliche Bündnis des Schein-Idealismus dieser gebildeten europäischen Gesellschaft und des in seinem Gefolge unvermeidlich erwachsenen Pessimismus, was — durch den sie beide vereinenden Fatalismus — die Katastrophe verschuldet hat.

Der Idealismus steht heute in Erbpacht bei den Schwärmern. Der Realismus ist das unbestrittene Privileg der Egoisten geworden. Diese Monopole gilt es zu brechen, wenn die europäische Kultur und Gesittung noch eine Zukunft erleben soll.

Meine Hoffnung liegt bei einem neuen Bündnis. Ich plädiere für die heilige Allianz des Idealismus mit dem Realismus.

Ist es uns Ernst mit unserem Idealismus, so werden wir nicht ruhen, bis wir die Mittel und Wege finden, um unsere Ideale zu verwirklichen.

Nach einem Wort des KONFUZIUS: „Wer nicht fragt: Wie kann ich das *machen*, *wie* kann ich das machen?, mit dem kann ich nichts machen.“

Inhalt.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.